

Kovai Cecília

**A CIGÁNY-MAGYAR KÜLÖNBSÉGTÉTEL
ÉS A ROKONSÁG**

Kovai Cecília

**A CIGÁNY–MAGYAR KÜLÖNBSÉGTÉTEL
ÉS A ROKONSÁG**


L'Harmattan
Budapest, 2017

A könyv egyes fejezetei az NKA alkotói ösztöndíjának támogatásával készültek.
A kötet megjelenését a Magyar Tudományos Akadémia támogatta.



Lektorálta
Kovács Éva és Durst Judit

TARTALOM

Köszönetnyilvánítás.	5
------------------------------	---

I. BEVEZETÉS	11
-------------------------------	-----------

I. 1. A kutatás perspektívája	11
A megnevezés problémája	12
A kutatás helyszíne	14
A cigány–magyar különbségtétel és osztályhelyzet összefüggései falusi színtereken	15
A falu mint lokalitás ambivalenciái	18
A „munkához való jog” és az identitáspolitika	20
A könyv témája: a cigány–magyar különbségtétel és a rokonság	22
A könyv szerkezete	24
I. 2. A kutatás társadalomtudományi kontextusa	26
Egy ambivalens viszony: a kulturális antropológia	26
Hatalom és tudás viszonya a kulturális antropológiában	30
A nagy rivális: a szociológia	32
Az önreflexió lehetőségei: miért éppen az „én”?	37
A kutatás története	38

II. A KÜLÖNBSÉGTÉTELEK LOGIKÁJA	47
--	-----------

II. 1. A rokonsághoz vezető út	47
A cigánytelep felé vezető út	47
A „messziről jött” látogató és a családtag	49
Két összefüggő jelenség	52

II. 2. A „magyarság” mint ideál, a „cigányság” mint analógia:	
a cigány identifikáció lehetőségei	55
Azok a „boldog békeidők”	55
A bőrszín árnyalatai	58
Egy utazás a barnaság mentén	60
Az azonosulás kiútjai és a zeneiség	62

Az „elveszett eredeti” cigányság és a népzene	66
Cigány népzene a folklóron túl	73
Cigányság és a cigány zeneiség bizonytalan határai	77
A „magyarság” hatalma	80

II. 3. A „cigány” kimondása	86
A ki nem mondott cigányság és a rokoni kötődések	86
A ki nem mondás „közössége”	94
A változások	100
Az iskola	100
A telepfelszámolás	108
A munka	114
A kimondás „közössége”	119

III. ÉLET A ROKONSÁG HÁLÓZATAIBAN 125

III. 1. Hét év: a cigány identifikáció változásai egy családtörténeten keresztül	125
A rokonság „természetisége”	125
Az emlékezés	126
A szülők, akik a „faluban” laknak	127

III. 2. A házasság útján: Kisjutka, a legidősebb lány	132
A szív és a struktúra	132
A beteljesülés előzményei	134
Egy vegyes házasság bonyodalmai	136

III. 3. A rokonság útján: Betti, a második lány	140
Egy „kérdéses” viszony	140
A rokonság és az otthon	140
A banda	144
A rokonság szoros ölelése	146
Egy átlagos kapcsolat, egy átlagos helyen	149

III. 4. A cigányság útján az integráció felé: Szintia, a harmadik lány	151
A lokalitás mint űr	151
Keresgélők és tapogatódzók	155
A kisebbségi és szociális jogok keresztútjában	157
Egy nehéz nap	159
A nevetés	162
A jogvédő és a szingli	165
Bonyolult kérdések	168

III. 5. Vajon milyen úton? Lilike, a legfiatalabb lány	170
Zsákcák	170
Ismerős utakon az ismeretlenbe	173
Programok és projektek	175
A remény	181

III. 6. Összegzés	182
-----------------------------	-----

IV. HÁZASSÁG ÉS GYERMEKVÁLLALÁS 185

IV. 1. Középpontban a nemiség	185
Nemekről szóló ideológiák a „cigány” nyilvánosságban	185
A határkijelölő nemiség	187
Az egyenlőség „ára”	191
A házasság és egyéb viszonyok	197
Test és tulajdonlás	203

IV. 2. A gyermek mint beteljesülés	207
A rokonság követelése	207
A megválaszolhatatlan kérdés	211
A „cigány gyermek” problematikája	213
A hiánypótló szülő	215
A „feltétel nélkülség” terhei	218

IV. 3. A nemiség és a munkaerőpiac. Miért lett Rudi munkanélküli?	221
A formális bér munka biztonsága és ígérete	221
Egy esemény, két történet	223
Gina története	224
Rudi története	228
Egy másik kilépés története	231
Epilógus: a bér munkán innen és túl	235

V. ÖSSZEFOGLALÁS 237

Az alapprobléma	237
Az asszimilációs kényszer működése	238
Változások	242
A rokonság és a nemiség stabilitása	244

FELHASZNÁLT IRODALOM 247

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Ezúton szeretném megköszönni azoknak, akik segítették e könyv létrejöttét, amely disszertációból született. Sokan sokféleképpen segítettek a munkámat, mivel a könyv egy majd' másfél évtizedig tartó kutatás eredménye, egyetemista éveimtől egészen a doktori disszertációm befejező szakaszig. Első körben köszönetet kell mondanom azoknak, akik nélkül ez a munka biztos, hogy soha nem születhetett volna meg: a kutatott közösség tagjainak, házigazdáimnak és mindenki másnak, aki a „terepen” a bizalmába fogadott. Horváth Katának, akivel a könyv anyagát képező kutatást együtt végeztük, több mint egy évtizedig dolgoztunk, gondolkodtunk közösen, így bizonyos értelemben e könyv állításai az ő produktumainak is tekinthetők, és nővéremnek, Kovai Melindának, aki mindig értő, segítő és kritikus olvasója volt szövegeimnek. Köszönettel tartozom tanárainknak is: Sárkány Mihálynak, szakdolgozatom konzulensének, aki túllendített a kezdeti szakasz nehézségein, és szakmai tanácsaival, valamint munkámba vetett bizalmával irányt mutatott. Hálás vagyok Hadas Miklósnak, disszertációm témavezetőjének, aki munkámat nem pusztán nyomon követte, hanem ötleteivel, tanácsaival alakította, disszertációm megírásának kezdetétől a könyv megjelenéséig. Köszönettel tartozom Feischmidt Margitnak, Kovács Évának és Michael Stewartnak is, akik szintén kutatásom kezdetétől olvasták írásaimat, javaslataikkal és bizalmukkal sokat segítettek. Továbbá köszönetet kell mondanom Pulay Gergelynek, több mint egy évtizede zajló folyamatos szakmai párbeszédünkért, amelyből rengeteg ötletet merítettem: beszélgetéseink állandó inspirációt jelentettek és jelentenek a mai napig. A disszertációm elkészülte után sok segítséget kaptam munkám újraértelmezéséhez a Helyzet Műhely társadalomkutatói műhelytől, amelynek magam is tagja vagyok, különösen a „vidékmunkacsoport” tagjaitól, Gerőcs Tamástól és Vigvári Andrástól, akiknek ezúton szeretnék köszönetet mondani.

I. BEVEZETÉS

I.1. A kutatás perspektívája

A monográfia egy Borsod-Abaúj-Zemplén megyei falu cigányközösségének kutatásán keresztül mutatja be a cigány–magyar különbségtétel hétköznapi működését, a cigány közösségek belső szerveződését és változásait az elmúlt tizenöt évben. A kutatás alapvetően kulturális antropológiai munkának tekinthető, fő módszere a részt vevő megfigyelés. Miután több hónapot éltem úgynevezett cigánysorokon, -telepeken és hátrányos helyzetű cigány közösségekben, ez az a perspektíva, ahonnan a fenti közegek képe kirajzolódik. 2000-ben, másodéves kulturális antropológus hallgatóként, akkori évfolyamtársammal három hónapos terepmunkát végeztünk egy Borsod-Abaúj-Zemplén megyei falu, Gömbalja¹ cigánytelepén. Egy telepí család látott vendégül minket, az ő hétköznapijaikból ismerhettük meg ezeket a közegeket, élhettük át a történeteket. Az azt követő több mint tíz évben terepmunkánkat folytatva, folyamatosan visszajártunk, követtük az ott történt változásokat.² A könyv tehát elsősorban ennek a kutatásnak a tapasztalataira épül, ennek a falunak a példáján követhetjük nyomon, hogy az etnikai megkülönböztetés hogyan része egy falu hatalmi viszonyainak, miként függ össze a helyi osztálypozíciókkal. Konkrét példákon mutatom be, hogy az etnikai és osztálypozíció összefonódása hogyan alakítja a cigány közegek megélhetési és identifikációs stratégiáit, valamint az etnikai alapon történő önszerveződés lehetőségeit. Ezekből a példákból kiderül, hogy a fenti összefonódás erőtelesen hat a cigány közegek belső szerveződésére, elsősorban a rokonsági kötelek felértékelődésére. Így könyvem másik fő témája a rokonság kérdése, hiszen ezek a kötelek kiemelt szerepet kapnak mind a megélhetést, mind az identitást tekintve, amely hatást gyakorol a nem szerepek alakulására, a gyermeknevelés kérdéseire, tehát a cigánytelepen élők életének szinte minden aspektusára.

¹ Gömbalja fantáziánév, a falu valós nevét a kutatásban szereplő személyek érdekében anonimizáltam, hasonlóképpen jártam el a könyvben szereplő személyek nevével, és más helység neveivel.

² 2007-ben egy másik kutatás keretében két hónapot töltöttem egy másik Borsod-Abaúj-Zemplén megyei falu cigánysorán, főként az iskola és a család viszonyát vizsgálva. Kapcsolatom akkori házigazdáimmal szintén máig tart. Ezek a kutatások alapvetően kulturális antropológiai terepmunkák voltak, fő módszerük a részt vevő megfigyelés. Habár a fentiek mellett számtalan cigánytematikájú kutatásban vettem részt a régióban, több mint ötven interjút készítettem falvakban, kisvárosokban tanító tanárokkal, valamint polgármesterekkel vagy különösebb pozíciót nem betöltő, helyi emberekkel, a fenti két kutatás alkotja könyvem gerincét, a többi tapasztalat mindezeket árnyalja, kiegészíti, színesíti.

A kutatás majd másfél évtizedes folyamata lehetőséget biztosított arra, hogy nyomon kövessék ezekben a közegekben történő változásokat, amelyeket a szélesebb társadalmi folyamatok váltottak ki. Habár könyvem elsősorban a hátrányos helyzetű cigánypozícióban élők hétköznapi stratégiáira koncentrálok, a stratégiákat és a változásait igyekeztem a tágabb társadalmi kontextus mozgásainak részeként bemutatni. A hasonló empiriára támaszkodó kutatások egyik tipikus csapdája, hogy az általuk feltárt közegek egyfajta zárt, belső logika szerint működő közösségként tűnnek fel. A másik csapda, amelybe ezek a kutatások eshetnek, hogy a terepen tapasztaltak csak egy bizonyos falu vagy közösség sajátosságainak látszanak. Hogy ezeket a csapdákat elkerüljük, bevezetőmben ismertettem azt a szélesebb társadalmi és történeti kontextust, amelybe terepem ágyazódik, bemutatva, hogy az ott tapasztalt jelenségek részei és tipikus megjelenési formái a tágabb társadalmi folyamatoknak. A konkrét empiria értelmezéséhez tehát először meg kell ismernünk annak a régiónak a tipikus problémáit, ahol a vizsgált település fekszik. Másodszor fontos feltérképeznünk, hogy az etnikai különbségtétel és az osztálypozíció helyi összefüggéseit milyen tágabb politikai és történeti folyamatok irányítják. Harmadszor egy falu viszonyának tanulmányozásához lényeges megismernünk általában a faluhoz mint társadalmi színtérhez kapcsolódó kérdéseket és problémákat. Végül, de nem utolsósorban pedig, érdemes áttekintenünk, hogy az etnikai alapú önszerveződést mennyiben teszik lehetővé a tágabb politikai és gazdasági folyamatok. Mindenekelőtt azonban, témám érzékenysége folytán, magát a cigánytematikában való megszólalást, azaz a megnevezés problémáját kell szemügyre venni.

A megnevezés problémája

A terepem perspektívájából nézve a „cigány” olyan társadalmi pozíció és jelentés, amely kényszerítő erővel bír, alapvetően határozza meg bizonyos emberek mozgásterét, lehetőségeit, felvázol, irányít és eldönt életpályákat, felosztja a falu tereit, az érték vagy az értéktelenség jelentéseivel tölt fel tevékenységeket, intézményeket és nem utolsósorban kötődéseket. Ha valakiről ezekben a közegekben csak annyit „tudunk meg”, hogy „cigány”, akkor nagy valószínűség szerint az is kiderül, hogy hol lakik, mi a munkája, mi a végzettsége, melyik iskolába jár, honnan választott párt magának, magyarul szólva „cigánysága” élete majd minden aspektusára kiterjeszti hatását. Elkerülve az „esszencializmus” és a vele párban járó „csoporthizmus” (Brubaker 2001, Barth 1996, Eriksen 2008) csapdáját, a „cigányt” és a „magyart” nem bizonyos „népcsoportok”, „etnikumok” megnevezésére használom, hanem mint egy adott térben és időben létező társadalmi pozíciót és jelentést.

Jó okom van rá, hogy így tegyek, hiszen ezekben a falusi közegekben a cigány–magyar különbségtétel magától értetődőnek látszik, és ezáltal éles társadalmi határként működik. Kevés az olyan szituáció vagy élethelyzet, ahol ez a különbségtétel irreleváns, ahogyan az átmenet zónái is igen keskenyek. Ha én magam is reflektálatlanul

„cigányokról” és „magyarokról” mint két külön csoportról értekeznek írásaimban, nem tennék mást, mint reprodukálnám, sőt meg is erősíteném a „cigány–magyar különbségtétel” (Horváth 2008) fenti működését.³ Holott könyvem célja éppen az, hogy bemutassa, az etnikai különbségtétel hogyan és milyen társadalmi pozíciókat jelöl ki, valamint ezek a pozíciók hogyan töltődnek fel morális tartalommal.

A fentiekhez kapcsolódó tisztázandó kérdés a megnevezés problematikája. Habár az etnográfiai szakirodalom hagyományai szerint a kutatott közeg „belső” vagy „saját”, önmagára vonatkozó megnevezését kéne használnom, ami esetünkben a „cigány”, a terminus azonban számos problémát vet fel. Az általam kutatott közegekben kétségtávol a „cigány” megnevezés használatos, de e használat során a terminus stigmatizáló hatásai folyamatos reflexió tárgyai. A közbeszédben a kilencvenes évek elejétől a „cigány” terminus negatív konnotációja miatt kerülendőnek számított, és helyette a „cigány közösségek” belsőnek tételezett, lovári nyelven ’emberek’-et ’férfiak’-at jelentő *roma* kifejezés vált általánosan elfogadottá. A *roma* megnevezés „hivatalossá” tétele az úgynevezett politikai korrektség nevében történt, amely a liberális hegemonia termékeként a „cigány” bántó, erősen pejoratív jelentéseitől hivatott felszabadítani a „romákat” mint immár elismerésre váró etnikai csoportot. A magyarországi cigány közösségeknek azonban csak kisebb hányada beszéli a lovári nyelvet, többségükben, körülbelül 80%-ban, magyar anyanyelvűek, úgynevezett romungrók.⁴ Az általam kutatott közösségek is ez utóbbi csoporthoz tartoznak, így körükben a *roma* kifejezés soha nem számított „belső” megnevezésnek. Ezek a közegek ennek ellenére igazodtak a közbeszédben beállt változásokhoz és használták is őket. A *roma* kifejezést elsősorban hivatalos szituációkban preferálták, megszabadulva így a „cigány” megnevezés bántó hatásaitól, ugyanakkor a cigány megnevezés használata részükről éppen a szituációk bensőségességét jelzi, így téve azt „saját” terminussá. A kutató így sajátos helyzetbe kerül, hiszen ha a „roma” kifejezést használnám, akkor kikerülném a cigány terminus stigmatizáló hatásaiban rejlő veszélyeket,

³ A cigány–magyar különbségtétel mint megnevezés Horváth Kata 2008-as tanulmányából származik. Horváth ezzel a kifejezéssel igyekezett elkerülni a „csoportizmus” és a determinista konstruktivizmus csapdait. A megnevezés arra utal, hogy a „cigányság” nem esszenciális csoport, de nem is egy strukturális társadalmi kényszer végső produktuma, hanem folyamatos, bizonyos kényszerek által irányított, társadalmi interakciók során alakuló különbségtétel. Mivel a fentieket magam is osztom és a fogalmat rendkívül hasznosnak találom, a továbbiakban én is ezt használom.

⁴ Egy kissé merev és az élet bonyodalmait kevésbé követő tudományos kategorizáció alapján hazánkban három nagyobb, egymástól elkülönülő cigány csoport található. Arányaik ma már nehezen meghatározhatók, de a magyarországi cigányság döntő többségét az úgynevezett romungrók teszik ki: arányuk hozzávetőlegesen 80%, őket követik az oláh-cigányok 10–15%-kal, a sort pedig a beások zárják a maguk csekély 5–8%-ával. Ebben a hetvenes évek elején tudományos alapvetéssé váló osztályozási rendszerben kitüntetett szerepe lett a nyelvnek. A nyelv számít annak az „objektív” tényezőnek, amely szerint a besorolás történik. A romungrók eszerint azok, akiknek magyar az anyanyelvük. A nyelvhasználat kérdése azonban önmagán túlmutat, hiszen a fenti rendszerben az akkultúráció, a „betagozódás” mértékét is jelzi: vagyis a romungrók hagyták el leginkább saját hagyományait és illeszkedtek be a magyar társadalomba. Ez a „beilleszkedés” minket több szempontból is érint, hiszen ez esetben azt jelenti, hogy cigányságnak ezek a rétegei függtek és függnek leginkább a bér munka adott lehetőségeitől és a helyi viszonyok hatalmi rendszerétől.

amely némileg terepemen élők kívánsága is, viszont le kéne mondanom arról, hogy a cigány megnevezés használatával zajló társadalmi pozícióért folytatott küzdelmeket és identifikációs folyamatokat bemutassam.

A „magyar” terminus használata hasonló problémákat vet fel. Az általam kutatott közegekben a „cigány” megnevezés párja kétségkívül a „magyar”, tehát ha „belső” terminusokra hagyatkoznék, akkor ezt kéne használnom. Ebben az esetben azonban reflektálatlanul reprodukálnám az ezekben a közegekben létező különbségtételek kizáró logikáját, mely azt indikálja, hogy a „cigány” eleve nem tartozik a „magyarsághoz”. Előrebocsátom, hogy nem találtam tökéletes megoldást, így helyenként idézőjelekkel mutatom, hogy az adott megnevezés nem a dolgozat, hanem a terep hangja. Ez a tökéletlenség jelzi a „cigányság” és a „magyarság” diszkurzív jelentéseinek bonyodalmain.

A kutatás helyszíne

Észak-Magyarország falvai, kisvárosai, ahol a kutatásaimat végeztem, különös jelentőséggel bírnak a cigánytematika szempontjából, főként azok a területek, ahol az államszocialista iparosítás alapvetően meghatározta a népesség megélhetését. Egyfelől itt sűrűsödnek össze mindazok a problémák, feszültségek, amelyek ehhez a témához kapcsolódnak az utóbbi évtizedekben: szegénység, több évtizedes munkanélküliség, demográfiai változások, a falu mint integráns élettér felbomlása, a cigány–magyar különbségtétel hierarchikus viszonyai, az etnikai és osztálypozíció összefonódása, valamint a szélsőjobboldali politikai erők előretörése. Másfelől az ezeken a társadalmi színtereken kitermelődött jelentések komoly erővel befolyásolják a cigánytematika alakulását a közbeszédben, úgymint a cigányság összekapcsolódása az egzisztenciális szorongásokkal, a térvessztéssel, a biztonságérzet hiányával, valamint általánosságban az a tendencia, hogy a társadalmi problémák, a közéletet izgató kérdések a cigánytematika által beszélődnek el. Borsod-Abaúj-Zemplén megye falvai tehát a cigánytematika fontos szimbolikus helyei, legalábbis azzá váltak a közbeszéd és a kutatók fokozott érdeklődése nyomán. Számos könyv és doktori értekezés foglalkozik a régió helyzetével, és mivel többnyire a cigány problematikával összefüggésben teszik ezt, ez a két jelenség fedésbe került egymással (Durst 2006, Virág 2011, Ladányi 2004, Kóczé 2010).

Könyvem némileg illeszkedik ebbe a hagyományba, terepem, a körülbelül 1700 fős Gömbalja szintén Borsod-Abaúj-Zemplén megyei település, ugyanakkor nem kifejezetten válságövezetben fekszik, két nagyobb város közelében helyezkedik el, amelyek munkát biztosítanak a lakosság egy részének. A mezőgazdasági termelés szintén fontos szerepet játszik, főként a szőlő- és meggytermesztés révén. Ezek a tevékenységek azonban csupán pár gazdálkodónak adnak biztos megélhetést, stabil jövedelemmel nem rendelkezőknek alkalmi, szezonális munkát biztosítanak. A mezőgazdasági termelésnek, mint látni fogjuk, a fentiek mellett inkább szimbo-

likus jelentősége van a falubeli viszonyokat és az önprezentációt illetően. Habár Gömbalja nem a tipikus észak-magyarországi válságövezetek része, az évtizedek óta zajló erőforrásvesztés veszélyezteti a faluhoz kötődő osztályviszonyok újratermelődését, az újratermelődésért folytatott küzdelemben pedig az etnikai különbségtétel kiemelt szerepet játszik (vö. Szombati 2016).

Gömbalján szintén megfigyelhető, hogy a tágabb strukturális és gazdasági folyamatok által előidézett veszteségek és bizonytalanságok a cigánytematikán keresztül értelmeződnek és beszélődnek el. Gömbalja lakosságának mintegy 20-25%-a cigány származású, ez az arány az utóbbi évtizedekben folyamatosan emelkedik. A cigány pozíció azonban fedésbe kerül egy bizonyos osztályhelyzettel: e népesség jelentős része szakképzetlen, ennek megfelelően a munkanélküliség, a közmunka, az informális gazdasági tevékenységek, az alkalmi munkák és a stabil bér munkák legalsó szegmensei között ingázik. A cigány pozíció tehát lokális kontextusban egyet jelent a formális munkaerőpiacról kiszorult „felesleges népességgel” (vö. Szombati 2016). A „magyar” pozíció ennél sokkal differenciáltabb osztályhelyzetet jelent, ennek megfelelően több mozgásteret, amely egy fajta relatív hegemon pozícióval áll összefüggésben. Ez a differenciáltság az alsó közép-, középosztálybeli helyzettel foglalható össze. Úgy tűnik tehát, hogy az etnikai különbségtétel vizsgálata mindenképp magában kell hogy foglalja az osztálypozíciók vizsgálatát is, e kettő viszonyának tanulmányozását.

Ez a viszony azonban a különböző gazdasági ciklusokban és politikai rendszerekben változik. Jelen könyvben csupán az utóbbi másfél évtized változásait követem nyomon egy konkrét terepen, de mindenképp fontos országos szinten és több évtizedre visszamenőleg megnézni, hogy az etnikai különbségtétel és az osztályhelyzet közötti viszony miként alakult vidéki színtereken. E rövid ismertetésben főként azokat a folyamatokat és eseményeket emelem ki, amelyek jelentősebb hatással voltak a terepemen élők életútjára.

A cigány–magyar különbségtétel és az osztályhelyzet összefüggései falusi színtereken

A cigányság hagyományosan a magyar falvak társadalmi viszonyrendszerének periferiáján kapott és kap helyet mind a mai napig: a faluszéli cigánytelepeken, az alacsony státuszú munkák között, az oktatást tekintve az iskolán kívül később pedig az úgynevezett kiegészítő osztályokban. A cigány–magyar különbségtétel helyi szinten egy erőteljesen hierarchikus viszonyként működik, amely egyrészt mindig rögzítette a cigányság alávetett pozícióját, másrészt viszont kijelölte legitim helyét a falu viszonyai között (vö. Durst 2006, 2010, 2014, Szabó A. 2010, Virág 2010; Kovács–Vidra–Virág 2013). A cigányság többségi perspektívából hagyományosan nincs benne a falu társadalmi „mi”-jében, irreleváns tényező, vele szemben támasztott normatív követelés az, hogy mint nyilvános szereplő ne létezzen, vagyis az asszimilációs nyomás meg-

határozza e viszony működését. A fentiek azonban azt feltételezik, hogy a többségi lakosság bír annyi erőforrással, hogy képes fenntartani fenti hegemon pozícióját. Ez azonban, bizonyos politikai és gazdasági folyamatok nyomán, különböző módokon változott az utóbbi évtizedekben.

Témánk szempontjából a legjelentősebb változás a formális bér munka kiterjesztése a hatvanas években és az azzal járó asszimilációs politika volt, amely erőteljesen érintette az akkor főként vidéki környezetben élő cigányságot és a formális munkaerőpiacon kívül lévő népességet. Egy 1961-ben hozott párthatározat a cigányságot olyan szociális hátrányként definiálta, amely „bizonyos néprajzi sajátossága ellenére sem alkot nemzetiségi csoportot” (Mezey 1986), tehát nem tekinthető etnikai kisebbségnek. A cigányság mint felszámolásra váró szociális hátrány értelmeződött, amelyet egyfelől az államszocialista bér munkarendszerbe történő integrációval, másfelől a hátrányt felszámolandó közpolitikákkal (telepfelszámolások, oktatás kiterjesztése stb.) kívántak megszüntetni. Az asszimilációs politika jegyében a cigányság jelentős tömegei áramlottak az ipari és a mezőgazdasági bér munkába, legfőképpen legalsóbb szegmenseibe könnyen mozgatható munkaerő-tartalékhadseregként. A hetvenes évek közepére a teljes foglalkoztatottság a cigány férfi népességet tekintve megközelítőleg megvalósult, 76%-ot ért el, és a nyolcvanas évek végéig nem is változott lényegesen (Kertesi 1995).

Szombati Kristóf a 1960-tól 1989-ig terjedő időszakot a proletarizáció és a deetnicizáció szakaszának hívja, feltételezve e kettő közti összefüggést (Szombati 2016: 36–45). Ahogyan azonban ő is felveti, a kérdés az, hogy ezek a folyamatok valójában milyen változásokat hoztak a cigány-magyar különbségtételben lokális szinten. Mai perspektívából úgy tűnik, a felzárkózást célzó közpolitikák, a bér munka közös társadalmi színtere és forrásai révén a hetvenes-nyolcvanas évekre strukturális közeledés történt a cigány-magyar különbségtételben. A korabeli szociológiai írások elismerik, hogy a stabil bér munkával járó kiszámítható jövedelem talán soha nem látott egzisztenciális biztonságot adott a cigányságnak (Solt 1998). Ugyanakkor az addig legnagyobb ívű cigánykutatás kimutatta, hogy cigányság fenti elvek szerinti asszimilációja nem haladt megfelelő mértékben. A cigányság ugyanis főként a formális bér munka hierarchiájának legalján kapott helyet, míg az oktatás és a lakhatás terén új kirekesztő mechanizmusok állták útját a strukturális közeledésnek (Kemény 1976).

Ezek az új kirekesztő mechanizmusok az integrációt célzó állami közpolitikák (telepfelszámolások, oktatás kiterjesztése) helyi döntéshozók részéről történő szabotálását vagy inkább megkerülését jelentették. A felszámolt telepek helyett például gyakran újabb cigánysorok jöttek létre, az iskolákban pedig az úgynevezett kisegítő osztályok fogadták a cigány tanulókat, elkülönítve őket a többségi gyerekektől (Csalog 1894, Virág 2010, Szombati 2016). A hivatalos integrációs politikák lokális hatalom általi kijátszása egyfelől később is lényeges jelenség maradt, másfelől pedig jelzi, hogy a cigányság az államszocializmus éveiben is olyan osztálypozíciót és kultu-

rális tartalmat jelentett, amelyet az akkori többségi lakosság veszélyesnek és távol tartandónak ítélt meg.

A cigányság vonatkozásában tehát a Kádár-éra legfőbb ígérete a cigányság teljes eltűnése, az állami társadalmi jólétben történő feloldódása volt, amelyet a proletarizáció folyamata fog beteljesíteni. Az államszocializmus politikája a formális bémunka színterét tette az asszimiláció kitüntetett helyévé, ahol a „cigánynak” mint társadalmi különbségnek fel kellett szívódnia. Szinte az összes interjúalany, beszélgetőpartner, aki dolgozó éveinek zömét a rendszerváltás előtt élte meg, arról számolt be, hogy a munkahelyek valóban képesek voltak biztosítani egy olyan közeget, ahol a cigány-magyar különbségtétel irrelevánsá válhatott, feloldódhatott a közös munkahelyi, illetve tágabban véve osztálypozícióban. Bár nem tudhatjuk, hogy pusztán a mai perspektívából tűnik-e fel ez az időszak ilyen fényes színben, a korszak fenti jellemzőinek kiemelt szerepe van e közegek emlékezetében. A történetek arról szólnak, hogy a bémunka színtere közös tapasztalatok felhalmozódását tette lehetővé; még akkor is, ha a cigány-magyar különbségtétel sokszor a munkahelyek hierarchikus viszonyaiba transzformálódott, vagyis főnök-beosztott, alacsony-magasabb státuszú dolgozók viszonyaként működött tovább (Havas 1985). Interjúalanyaim elbeszélése szerint a formális bémunka világa magában hordozta és olykor be is teljesítette az etnikai különbségek eltűnésének ígérését. Ez az ígélet és vélt vagy valós megvalósulása azóta is lényeges referencia e cigány közegek boldogulásról kialakított nézeteiben.

A nyolcvanas években realizálódó és témánk szempontjából napjainkig elhúzódó válságciklus azonban radikális strukturális, osztályalapú távolodást eredményezett a cigány-magyar különbségtételben. Már a nyolcvanas években elindult a korábban városokban megkapaszkodó, a formális munkaerőpiac szempontjából feleslegessé vált népesség visszaáramlása a falvakba, ahol az olcsó ingatlanárak és az informális viszonyok megtartó ereje jelentett kapaszkodót (Ladányi-Szelényi 1998). A rendszerváltás felgyorsította ezt a folyamatot, az ipar összeomlása végképp feleslegessé tette az ipari tartalékhadsergeként szolgáló, alacsony státuszú munkaerőt, amely osztályhelyzet több ponton összemosódott a cigány pozícióval. A városokhoz kötődő bémunka hierarchiájának legalján elhelyezkedő cigányság tehát viasszorult a falvakba, a mezőgazdasági vállalatoknál dolgozók pedig, elvesztve munkahelyüket, szintén a falusi közegekben ragadtak. Mindeközben a magyar vidék jelentős erőforrásvesztésen ment keresztül, egyrészt a közelben fekvő városok iparhoz kötődő munkahelyek megszűnése miatt, másrészt a térszerek összeomlása és a mezőgazdasági termelés fokozatos átalakulása révén (Kovács 2012, Szombati 2016). A fentiek következtében, lokális lehetőségek hiányában a helyi középosztály elszakadt falujától, a városokba költözött, vagy megélhetésében elsősorban a városokhoz kötődött, míg a kedvezőtlenebb pozíciójú lakosság a falvakban maradt, megfosztva immár az elszakadó helyi középosztály erőforrásaitól is. Habár elviekben a mobilitás e két formája osztályalapon vált el egymástól, mégis erőteljes etnikai törésvonalakat eredményezett, hiszen az etnikai és osztály-különbségtétel egymással összefonódva működött. Így jellemzően a „magyar” népesség az, amelyik helyzetéből fakadóan meg tudott kapaszkodni a

városokban, míg a „cigányság” anyagi és kapcsolati tőke híján a falvakban ragadt (Virág 2010, Durst 2010, Kovách 2012, Velkey 2014, Asztalos 2014, Váradi 2010).

Az osztályalapú etnikai különbségtétel azonban még mindig működik a falu viszonyain belül, hiszen a helyi szinten „elit”, közép- vagy alsó középosztálybeli pozíciók a magyarsághoz kötődnek, míg a feleslegessé vált népesség a cigánysághoz. E két különböző osztálypozíció eltérő habitust és stratégiákat termel ki, amelyek a falusi terekbe szorulva folyamatos konfliktusokat eredményeznek (vö. Szombati 2016). A falu tehát kiemelt társadalmi színtér a cigány–magyar különbségtétel szempontjából, elsősorban a jelentősége és fokozatos eljelentéktelenedése között fennálló sajtós ambivalenciája révén.

A falu mint lokalitás ambivalenciái

A falusi környezetben élő cigány közösségeket és az etnikai különbségtétel működését tanulmányozva feltűnő a falu mint társadalmi színtér ellentmondásossága. A faluhoz kötődő osztályviszonyok újratermelődése mind „magyar”, mind „cigány” perspektívából kiemelt szerepet játszik. Sőt, a lokális viszonyok cigány perspektívából olykor a társadalmi totalitás erejével bírnak, alapvető referenciát jelentenek úgy a megélhetés, mint az identifikáció szempontjából. Ugyanakkor Gömbalján és a rosszabb strukturális helyzetben lévő falvakban nem pusztán arra nincs elég erőforrás, hogy a lokalitás biztosítsa a társadalmi pozíciót, például megélhetést nyújtson, hanem arra sem, hogy fenntartsa a létező osztályviszonyok újratermelődését, miközben a lakosság nyilvánvalóan elvárja ezt. Ez az elvárás – „magyar” kvázi középosztálybeli perspektívából – például irányulhat a „cigánysághoz” kötődő „feleslegessé” vált népesség periférián tartására, „cigány” pozícióból pedig a minimális létfenntartás biztosítására vagy az etnikai emancipáció elfogadására. A feszültséget tehát a fenti elvárások és be nem tarthatóságuk generálja, pontosabban szólva, a falu integráns társadalmi színtérének felbomlása (vö. Szombati 2016, Kovách 2012). A falu mint lokalitás ellentmondásos jellegét azonban a gazdasági folyamatok és a hozzájuk társuló közpolitikák jelentősen alakítják.

A lokális intézményes hatalom jelentőségét a rendszerváltás úgynevezett neoliberális, decentralizációt preferáló szociálpolitikája is megnövelte. Napjainkban pedig a 2008-as válság után kiszélesedő közfoglalkoztatás ruházza fel kiemelt szereppel a helyi intézményes hatalom szereplőit. Mind a rendszerváltás során kialakuló szociálpolitikai gyakorlat, mind a közfoglalkoztatás esetében az állami források elosztását lokális szintre delegálták (vö. Szalai 2005). Azaz a helyi vezetés dönt arról, hogy kinek ad segílyt vagy kit hív be közmunkára, ugyanakkor a szegényebb településeken, ahol legnagyobb a jelentősége a segélyezés gyakorlatának, sosincs annyi forrás, ahány ember segélyre vagy közmunkára vár. A decentralizáció szociálpolitikája tehát egyszerre növeli a lokális hatalmi viszonyok jelentőségét, és hozza létre a szegények, a falvakban rekedt „felesleges” népesség kizárására épülő helyi politikát (Asztalos 2014, Szőke

2015, Szabó 2015, Csoba 2010, Scharle 2011, Virág-Zolnay 2010). Esetünkben azonban mind a kizárás politikája, mind a lokális hatalmi viszonyokba történő bezáródás etnikai különbségtételként működik. A cigány-magyar megkülönböztetés jelentős szerepet kap az „érdemtelen” szegénység meghatározásában a helyi döntéshozatalban, a „cigányság” könnyen válik olyan „felesleges népességgé”, amelyet a helyi vezetésnek kontrollálnia kell, akár a kizárás folyamatán keresztül. A lokális hatalom effajta megerősítése pacifikálja az osztályhelyzettel összefüggő etnikai feszültségeket a helyi viszonyokon belül, ugyanakkor rögzíti annak hierarchikus jellegét. Ezzel mintegy fenntartja azt az illúziót, hogy a falu mint integráns társadalmi szintér egyrészt képes kontrollálni a különböző gazdasági és társadalmi folyamatok lakosokat ért hatásait, másrészt biztosítja az osztályviszonyok újratermelődését, ha máshogy nem, akkor a cigány-magyar különbségtétel hierarchiájának megőrzésével.

Szombati Kristóf a szélsőjobboldal megerősödéséről szóló disszertációjában a falvak etnikai feszültségeit szintén a falusi színterekhez kötődő osztálypozíciók és viszonyok újratermelődésének megbicsaklásában vagy ellehetlenülésében látja. Ahogy írja, a vidéki népesség egyre kevésbé képes ellenőrzése alatt tartani a kívülről érkező nyomásokat. Ezt a folyamatot a mezőgazdasági termelés átalakulásával köti össze, amelyet a parasztalanodás terminusával ír le. Ahogy írja, a helyi termelők a rendszerváltás után eleve egyenlőtlen feltételek között, erős tőkehiánnyal küzdve kerültek a globális piac versenyzői közé, így osztálypozíciójuk zavartalan újratermelődése nem volt biztosított. A mezőgazdaságon kívüli munkahelyek szükségése szintén csökkentette a helyi viszonyokhoz kötődő egzisztenciális biztonság lehetőségét. Ugyanakkor ez a bizonytalanság, a „kicsúszott talaj” tapasztalata az úgynevezett feleslegessé váló népességgel való viszonyban realizálódik a hétköznapiakban, vagyis az etnikai különbségtételen keresztül helyeződik el (Szombati 2016: 45–56).

A faluhoz kötődő osztálypozíciók újratermelődésének bizonytalanságai és a falu mint integráns léttér megkérdőjeleződése hasonlóan fontos tényezők a cigány-magyar különbségtétel alakulásában. A 2000-es évek elején még úgy tűnt, hogy a stabil formális bér munkára épülő asszimilációs politika ígéretei, valamint a falu intézményei képesek fenntartani a status quót a cigány-magyar különbségtételben. A strukturális változások, majd a válság begyűrűzése nyomán azonban az évtized végére a status quo megtörni látszott, a cigánytematika pedig kiemelt szerepet kapott a fenti bizonytalanságok értelmezésében és elbeszélésében. Mindez a közbeszédben történő változásokkal összefüggésben következett be, ahol a „cigány” a 2000-es évek elejének viszonylagos láthatatlanságából az évtized végére a közélet egyik legfontosabb szereplőjévé lépett elő. Az úgynevezett cigánykérdés az évtizedek óta halmozódó társadalmi problémák metaforájává vált, Észak-Magyarország falvai pedig az „etnikai” feszültségek kulminálódásának szimbolikus helyei lettek. A fentiek azonban egyfajta szélsőjobboldali keretezésben történtek meg, amely együtt járt a szélsőjobboldali párt népszerűségének robbanásszerű növekedésével a régióban, és ezzel együtt a jelöletlen többségi pozíció etnicizálódásával (Juhász 2010, Zolnay 2012, Balogh 2012, Szombati 2016).

A magyarság hegemon pozíciójának megkérdőjeleződése, vagyis etnicizálódása, összefügg a közép-alsó középosztálybeli helyzet egzisztenciális labilitásával és a faluhoz fűződő ambivalens viszonyával. Amíg az etnicizált („magyar”) „középosztály” megélhetését és élményeit tekintve egyre kevésbé kötődik falujához, hiszen a közeli városokban talál munkát, a gyermekeit szintén oda járattja iskolába, a falu gyengülő intézményei pedig csak egy szűk elitet tartanak el, addig a cigány pozícióval fedésben lévő felesleges népesség beszorul a falu tereibe. A szimbolikusan addig oly irreleváns cigány tehát egyre gyakrabban jön szembe a „valóságban”: beköltözik a falu üresen maradt házaiba, az iskolában számszerű többségbe kerül és a demográfiai változások még dominánsabbá teszik jelenlétét. A alsó vagy helyi középosztály perspektívájából a cigányság a szó szerint felesleges, a falu viszonyai között immár kontrollálhatatlan népességet jelenti, aki megtestesíti a lecsúszás és/vagy a széteső társadalmi viszonyok tapasztalatát. A cigányság az, akitől meg kell védeni a falut, következésképpen ő nem része a falu közegének. A falvakat ért osztályalapú veszteségek tehát etnikai veszteségeként élhetők át és beszélhetők el, ahogyan az osztálypozíció védelme is etnikai keretezéssel történik (Efremova 2012, Trehan 2009, Guy 2001, Feischmidt-Szombati 2013, Szalai 2005).

Az etnicitás azonban nem pusztán mint az egzisztenciális bizonytalanságokból fakadó kirekesztés kvázi „eszközeként” működik. „Cigány” oldalról az asszimilációs kényszer gátjaitól megszabadulva az etnicitás erőforrást és kapaszkodót is jelenthet, amely ellensúlyozhatja a sérülékeny osztálypozícióból fakadó hátrányokat. Esetünkben azonban az etnicitás mobilizáló erejét az határozza meg, hogy a bér munka expanziójára épülő asszimilációs nyomás és a bér munka visszaszorulásával megjelenő identitáspolitika milyen kényszereket és mozgástereket jelentenek lokális szinten. Mint látni fogjuk, e két fenti korszak a terepen egymásba csúszva szabja meg a cigány pozícióban élők mozgástereit, az etnikai alapon szerveződő érdekvédelem lehetőségeit.

A „munkához való jog” és az identitáspolitika

Az észak-magyarországi régióban a volt iparosítás helyszínein érzékelhető talán legélesebben az az ellentmondás, amely a bér munka expanziójára épülő asszimilációs nyomás és a bér munka visszaesésével érkező etnikai önszerveződés lehetőségét preferáló politikai diskurzus között feszül. Ahogy Kóczé Angéla írja, a poszt szocialista országokban a demokratikus fordulat magával hozta az emberi jogi diskurzus előretörését és a civil társadalom fejlesztésének eszméjét, amelybe az etnikai identitás elismerése is beletartozott. Ugyanakkor a fentiek elválaszthatatlanok a piacgazdasági, neoliberális fordulattól, a rendszerváltás gazdasági kényszereitől. Tehát a neoliberális fordulat és az etnikai szerveződést elismerő megközelítés egy időben és egy diskurzív keretben jelent meg a poszt szocialista országokban. Az identitáspolitikai megközelítés és a neoliberális gazdasági irányvonal e sajátos szimbiózisa azonban számos feszültségtől és ellentmondástól terhelt (Kóczé 2010, Trehan-Sígona 2009, Trehan

2009, Marusák–Singer 2009). Ezek az ellentmondások alapvető hatással voltak a roma mozgalmak és érdekérvényesítés lehetőségeire is. Ugyanis a demokratikus fordulat után, az államszocialista asszimilációs politika eltűnésével, hiába jelenhetett meg a cigányság immár saját érdekekkel, jogokkal bíró és sérelmeket elszenvető csoportként, a demokratikus fordulattal együtt érkező gazdasági váltás olyan körülményeket teremtett, amelyekben az erőforrások krónikus hiánya csupán fokozta a kiszolgáltatottságot (Bíró 2013, Gheorghe 2013, Veermesch 2002, Kóczé 2011). E gazdasági folyamatok erősítették a szegregációt, a diszkriminációt, az „etnikai” feszültségeket és a törvény erőivel szembeni védtelenséget, tehát mindazokat a jelenségeket, amelyek ellen egy etnikai identitásra épülő mozgalom hivatott felvenni a harcot.

A rendszerváltás utáni új politikai diskurzusban azonban az identitáspolitikai megközelítés és a neoliberális fordulat egymás feltétlen támogatóiként jelentek meg, a fenti ellentmondás pedig rendszerint úgy oldódott fel, hogy a politikai és kisebbségi jogok kerültek előtérbe a szociális és gazdasági követelések kárára (Bárány 2001, Pogány 2004, Veermesch 2006, Kóczé 2011, Trehan–Sigona 2009). Habár a feszültség diszkurzív és intézményi szinten megoldódni vagy inkább elfojtódni látszik, a terepen – az ott készülő munkák tanulsága szerint – minduntalan felüti a fejét, újabb és újabb társadalmi konfliktusokat generálva. Az új politikai diskurzus azonban nem pusztán önmagával állt ellentmondásban, hanem éles törésként jelent meg az államszocializmus ideje alatt működtetett stratégiákhoz képest is (Guy 2001).

Az államszocialista rendszer erőteljes asszimilációs politikája ugyanis az etnikai önszerveződés helyett a „munkához való jog”, vagyis a proletarizálódás révén biztosított – legalább elviekben – mobilitási lehetőséget. A proletarizálódáson keresztül megszerzett osztálypozíció lett volna az, amely eltünteteti az etnikai különbségtétel sérelmeit. Ugyanakkor az asszimilációs politika, amely a cigányságot meghaladni és megtagadni való társadalmi helyzetnek és identitásnak tételezte, egyúttal rögzítette a cigányság bántó, stigmatizáló jelentéseit. Hiszen miért is kéne valamit meghaladni és megtagadni, ha nem szégyellendő, negatív és nemkívánatos dolog lenne? A cigányság meghaladásának kívánalma, társadalmi mobilitáson keresztüli legyőzése mind a mai napig erőteljesen meghatározza a cigány pozícióban élők stratégiáit, főként azokban a közegekben, ahol a bér munka hajdani expanziója elindította a proletarizáció folyamatát. A munkahelyek drasztikus megszűnésével a megélhetés lehetőségei úgy szűkültek be, hogy közben egy nagy volumenű társadalmi ígéret is összeomlott, amelynek romjai között az immár évtizedek óta működő életstratégiák válhattak üresjáratokká.

A piaczgazdasági fordulat a bér munka színterének felszámolásával gyengítette az államszocializmus viszonylagos létbiztonságában felhalmozódott erőforrásokat, amelyeknek hiányát a cigányságot tágabb értelemben vett politikai szereplővé emelő identitáspolitikai diskurzus sehogy sem tudta pótolni. Nem pusztán azért, mert a drámai mértékben növekvő szociális létbizonytalanság igencsak megnehezítette bármiféle etnikai önszerveződés kialakulását, hanem azért is, mert az ehhez szükséges tapasztalatok sem voltak meg, hiszen az államszocializmus évtizedeiben éppen az asszimilációs stratégia tűnt „kifizetődőnek”.

Számunkra a fenti ellentmondás már csak azért is kiemelten fontos, mert kutatásaim közegében a formális bér munka számított és számít mind a mai napig a megélhetés leginkább vágyott forrásának. A vágy tárgyát a kiszámítható jövedelemmel együtt a bér munka színterének fenti ígéretei jelentették. Mára azonban igen csekély az esély egy bejelentett, többé-kevésbé biztosnak tűnő, akár legalacsonyabb státuszú állás megszerzésére is. A bér munka színterének folyamatos fenyegetettsége és átalakulása azokat a jelentéseket és viszonyokat is átformálta, amelyeket ez a színtér adott esetben felkínált: a cigány–magyar különbség eltűnésének lehetőségét vagy éppen átlényegülését a munkahelyi hierarchia rendszerébe. A fenti változások tehát alapjaiban érintették a cigány–magyar különbségtétel működését, és többek között e változások okait és következményeit mutatom be könyvemben.

A könyv témája: a cigány–magyar különbségtétel és a rokonság

I. A cigány–magyar különbségtétel

Könyvemben a cigány–magyar különbségtétel hierarchikus működésének bemutatásához más, több ponton hasonló tapasztalatokat feldolgozó diskurzusokat használok, úgymint a kolonizáció elnyomó mechanizmusait taglaló irodalmakat, valamint a bőrszín társadalmi jelentéseivel foglalkozó írásokat (Du Bois 1961, Bhabha 1992, Fanon 1986, Rottenberg 1999, Ahmed 2003, McIntosh 1990), ugyanakkor a cigány–nem cigány különbségtételről eltérő kontextusokban felhalmozódó tapasztalatokat is beépítem saját értelmezésembe (De Port 1998, Gay y Blasco 1999, Engebrigtsen 2007, Durst 2006, Horváth 2008, Okely 1983, 1996, Stewart 1994, Efremova 2013, Marusák–Singer 2009, Sutherland 1986, Tesar 2012, Kóczé 2011, Silverman 1976, Williams 2002, 2000, Piasere 2000, Formoso 2000, *Gypsy Economy* 2016). A könyv mindenekelőtt az általam kutatott közegekben uralkodó egyenlőtlen viszonyok sajátosságaira koncentrál, amelyeket elsősorban az úgynevezett asszimilációs rezsim működésében, a „magyar” társadalmi jelentésének fontosságában és a rokonság mint szerveződési forma erejében találtam meg. Könyvem azt mutatja be, hogy hogyan működik a cigány–magyar különbségtétel egy alapvetően asszimilációra kényszerítő társadalmi viszonyrendszerben, ahol az asszimilációs nyomás gazdasági alapja, a formális bér munka jelentősége visszaszorult. Fő kérdésem, hogy ez az ellentmondás milyen stratégiákat követel és enged meg a cigány pozícióban élőktől, hogyan képeződik le a „belső” cigány viszonyokban, elsősorban a rokonság kötődések felértékelődésén vagy éppen eljelentéktelenedésén keresztül. Így könyvem másik fő témája a rokonsági kötődések működése.

II. A rokonság

A rokonság témájának középpontba emelése azonban számos kockázatot is rejt. A rokonság a klasszikus szociálintropológia egyik legtipikusabb témája. Az állam nélküli társadalmak szervezőerejeként lett kiemelt terület, amely a „nem nyugati” társadalmak sajátjának számított. Így a rokonság mint társadalmi szervezőerő a nem nyugati, a „premodern”, a „törzsi” társadalmakhoz társult: a kulturális értelemben fölfogott „másik”-hoz kötődött. Ahogy Janet Carsten találóan összefoglalta ezt a szemléletet, „nekik” rokonságuk van, „nekünk” családunk. Vagyis tartotta magát az a nézet, miszerint a nyugati társadalmakban a rokonság mint társadalmi szervezőerő nem bír különösebb jelentőséggel. Ezzel átkerült a privát szférába, amely már a pszichológia hatásköre (Carsten 2004: 23–44). A klasszikus antropológiai értelemben tehát a rokonság témájának középpontba állítása a „cigány” alapvető „másságát” előfeltételezné, a „modern–premodern” ellentétpáron keresztül.

Wallerstein és Smith hangsúlyozzák, hogy a modern–premodern evolúciós fejlődési keretben történő értelmezés tévútra tereli a családról, a háztartásról és a rokonságról való gondolkozást. Szerintük a fenti evolúciós történelmi fejlődést előfeltételező nézetek csupán elfedik azt a tényt, hogy a család különböző méretét és formáit preferáló társadalmak egy integrált, történetileg kialakult rendszer, a kapitalista világgazdaság részei. Egyrészt az ebben a rendszerben betöltött pozíció, másrészt a kapitalista világgazdaság felívelő vagy éppen válság szakasza az, amely a családmintázatok formáit meghatározza, nem pedig a modernizáció foka. Tehát a modern–premodern ellentétpár a rokonság- és családmintázat-kutatásokban nem tartható (Wallerstein–Smith 1993: 3–27).

Éppen a modern–premodern dichotómia elmosódása és tarthatatlansága miatt az 1980-as évekre a rokonság téma veszített dominanciájából az antropológiában. A rokonság és a család két egymástól szigorúan nem elválasztható kutatási területen keresztül vált újra releváns problematikává. Egyfelől *gender studies* égisze alatt bukkant fel: például a modern genetika vívmányai kapcsán vált ismét forróbb területté (Carsten 2004, Edwards–Strathern 2000, Rubin 1994, Collier–Yagasiko 1987). A rokonságtéma ezen új kontextusaiban azonban éppen azok a dichotómiák kérdőjeleződnek meg, amelyek addig a rokonságkutatások alapjait képezték, úgymint privát–nyilvános, biológiai–társadalmi, törzsi–modern (Strathern 1988, Carsten 2004, Weston 1991). A rokonságtematika többé már nem a fenti ellentétpárok mentén íródik, sőt, ahogy Janet Carsten állítja, „sokszor éppen ezek dekonstrukciója jelentette a fő kihívást” (Carsten 2004: 82).

A másik kutatási terület, amely számunkra lényegesebb, a kapitalista világgazdaságba betagozódott társadalmak marginalizált csoportjainak vizsgálata. Számos kutatás mutatta ki a sérülékeny strukturális pozíció, a marginalitás és a rokonsági kötődések felértékelődésének összefüggéseit. Tehát ez az összefüggés nyilvánvalóan nem az általunk vizsgált cigány közegek specialitása. Több, különböző kontextusban készült kutatás számol be arról, hogy marginalitásban és szűkös erőforrások közt élő

közösségekben a rokonsági hálózatok szerepe megnő a fennmaradásért folytatott küzdelemben. Hasonlóképpen erősödik a rokoni, családi szerepekkel történő azonosulás jelentősége is (Kelly 1998, Stack 1974, Du Bois 1996, Domingez–Watkins 2003, Gerd 1995). Ugyanakkor a kiterjedt család, a rokonsági kötődések jelentősége még marginalizált közösségek esetében sem állandó. Függhet a marginalitás jellegétől: vidéki vagy városi, etnikai/faji stigmatizációval jár vagy nem, valamint az adott gazdasági ciklus adta lehetőségektől (Miller–Gribbs–Farber 2008, Desmond 2012, Wallerstein–Smith 1992, Thompson 1992). Ahogy Matthew Desmond városi szegény feketék és fehérek körében végzett kutatásában bemutatja, egy válságidőszakban (például 2008 után) a kvázi stabil rokoni kötelékeket felváltják az úgynevezett egyszer használatos kapcsolatok a túlélésért folytatott harcban. Amikor a megszorítás politikája uralkodik, a növekvő munkanélküliség, a stagnáló bérek és a megemelkedett lakbér rendkívül bizonytalanná teszik a városi szegénynegyedekben élők helyzetét, a viszonylag stabil rokoni kötődések szerepét átveszik az ad hoc, egy bizonyos szituációban jelentős kapcsolatok (Desmond 2012: 1295–1330).

Az általam kutatott közegekben a rokoni kötelékek jelentősége némileg állandónak tűnik, az elmúlt évtizedekben zajló társadalmi folyamatok nem változtak olyan mértékben a marginalizáció jellegén és fokán a cigány pozícióban élő népességet tekintve, hogy a rokonság informális hálózatainak jelentősége csökkent volna. Ugyanakkor a rokonsági kötődések gyengülése egyes személyek vagy családok esetében mindig az osztálypozíció megváltozását és ezzel együtt a cigány identifikáció kényszerével való szakítás szándékát jelzi. Az osztálypozícióban történt változás azonban nem jelenti automatikusan a rokoni kötelékek leépülését, sőt sok esetben éppen az azokban rejlő erőforrás teszi lehetővé a státuszemelkedést. A rokonság témája olyan sajátos nézőpontot biztosít, ahonnan észrevehetők a társadalmi lét meghatározottságai, úgymint etnicitás, osztályhelyzet, nemiség közötti összefüggések, más szóval az interszekcionalitás működése (Arondeker 2006, Yuval-Davis 2005, Crenshaw 1989).

A könyv szerkezete

A könyv három részre tagolódik. Az első, bevezető részében bemutatom azt a társadalomtudományi kontextust, amelyben a munkámat végeztem, hiszen alapvetően meghatározza kutatásom kérdésfeltevéseit és állításait. A bevezető fejezet kutatásom sajátos perspektívájából tárgyalja azokat a társadalomtudományi diskurzusokat, amelyek egy enyémhez hasonló, cigánytematikában készült munka irányvonalait, illetve értelmezéseit megszabják.

A második rész, *A különbségtételek logikája*, legfőképpen a cigány–magyar különbségtétel működését járja körül, valamint a rokonság mint társadalmi szerveződés megerősödésnek folyamatát. A második rész első fejezetében (*A rokonsághoz vezető út*), saját terepmunkás pozícióból mutatom be az etnikai és rokonsági alapon történő megkülönböztetések működését a falu közegében. Ebben a fejezetben rámutatok, hogy

a cigány közegek „belső” fragmentációja összefügg a cigányság stigmatizációjával, vagyis a cigány–magyar különbségtétel hierarchikus működésével. A második fejezetben (*A „magyarság” mint ideál, a „cigányság” mint analógia: a cigány identifikáció lehetőségei*) azzal foglalkozom, hogy az asszimilációra ösztönző társadalmi viszonyok között, egy alapvetően alávetett pozícióban milyen lehetőségei és kényszerei vannak a cigánysággal történő azonosulásnak, valamint ezekben milyen változások történtek. Mindezt a bőrszín társadalmi jelentéseiről és a zeneiség jelentőségén keresztül mutatom be a cigánytelepi közegekben. Fő kérdésem, hogy a bőrszínen és a zeneiségen keresztül történő azonosulási módok mikor térítik el és mikor termelik újra a cigány–magyar különbségtétel hierarchikus működését. A harmadik fejezet (*A cigány kimondása*) a formális bér munkára és a falu mint integráns társadalmi színtér létezésére épülő asszimilációs „rezsím” működéséről és felbomlásáról szól. Ebben a fejezetben bemutatom, hogyan lesz a rokonság meghatározó szerveződési forma ezekben a közegekben, ez miképpen következik a cigány–magyar különbségtétel működéséből, az etnikai és az osztálypozíció összefonódásából. Mindehhez pontos képet adok a helyi viszonyok természetéről, a „cigányság” „helyéről”, szerepéről, lehetőségeiről saját konkrét terepem kontextusában, külön hangsúlyozva, hogy ezek szorosan összefüggnek a „magyarság” társadalmi jelentéseivel és osztálypozícióival. A fejezet igyekszik bemutatni a fentiekben az elmúlt másfél évtizedben beállt változásokat lokális kontextusban. A fejezetben nyomon követhetjük, hogy a tágabb strukturális változások hogyan alakítják át a helyi etnikai különbségtétel működését, a térbeliségen, az oktatási rendszeren és a foglalkoztatáson keresztül. Bemutatom, hogy a fentiek hogyan befolyásolják az etnicitás és osztálypozíció viszonyát, valamint a cigány identifikáció és az etnikai alapon történő szerveződés lehetőségeit. A második rész célja tehát, hogy feltérképezze a cigány–magyar különbségtétel hatalmi mechanizmusait, az elnyomásnak és a kisebbségi létnek ezt a sajátos tapasztalatát. E tapasztalat egyik fő sajátossága éppen a rokonság mint szerveződési forma kiemelt szerepében rejlik.

A harmadik, az *Élet a rokonság hálózataiban* című részben a fentitől eltérő perspektívából kísérhetjük figyelemmel a cigány–magyar különbségtétel működését, az etnikai és osztálypozíció összekapcsolódásának módozatait és az abban végbemenő irányváltásokat. A fejezet elsősorban a rokonság és a cigányság mint két meghatározó kötődés viszonyát vizsgálja a nemiséggel összefüggésben. A harmadik rész öt fejezete szintén a változásokra fókuszál. Főszereplője négy lánytestvér, aki között hét-hét év a korkülönbség. Mind a négyen különböző stratégiákkal élik meg a cigányságukat, máshogy mozognak a helyi társadalmi viszonyokban és a rokonság hálózataiban, mindezekkel összefüggésben pedig párválasztásuk is más utak mentén alakul. Különbözőségeik a számukra adott társadalmi viszonyok eltéréseit, valamint a cigány–magyar különbségtétel hangsúlyeltolódásait jelzik egyik generációról a másikra. A harmadik rész szándéka éppen az, hogy konkrét esetekkel világítson rá a cigányság, az osztályhelyzet, a rokonság és a párválasztás közötti meghatározó viszonyokra, valamint az ezekben a viszonyokban beálló változásokra.

A negyedik rész, a *Házasság és gyermekvállalás* a nemiség és a nemi viszonyok kérdését állítja középpontba. Az 1. fejezetben (*Középpontban a nemiség*) bemutatom, ahogyan a rokonság felértékelődése hat a nemi viszonyokra, ahogyan a házastársi kapcsolat ereje felülírja a nemek közti viszony esetleges egyenlőtlenségeit. Amellett érvelek, hogy a házasság éppen azért fontos, mert többé-kevésbé biztos helyet jelent a rokonság hálózataiban, viszont a házasság csak a közös gyermek megszületésével válik legitim kapcsolattá, így a nemek közti viszonyok értelmezésébe mindenképpen be kell vonnunk a gyermeket. A 2. fejezetben (*A gyermek mint beteljesülés*) képet kapunk az etnikai megkülönböztetéssel összefonódó osztálypozíció hatásairól a gyermek szerepére és jelentőségére, továbbá nyomon követhetjük, hogy a nemiség és a rokonság összefüggései hogyan fejtik ki hatásukat a testiségen keresztül, azaz hogyan válik a tulajdonlás a viszonyok legfőbb jellemezőjévé. Ennek fényében tárgyalom a gyermek jelentőségének további aspektusait, a gyermeknevelés kérdéseit. A 3. fejezetben (*A nemiség és a munkaerőpiac. Miért lett Rudi munkanélküli?*) a rokonság, a nemiség és a bér munka viszonyával foglalkozik. Egyrészt egy férfi munkanélkülivé válásának történetével mutatom be, hogy a bér munka világa hogyan válik a „cigány” rokonság és a férfiség terepévé, és a házassági viszony hogyan szólhat bele a bér munka világába. Másrészt Rudi történetén keresztül ráláthatunk arra a folyamatra, amelyben a bér munka jelentősége visszaszorul, és helyét más, inkább az informális gazdaságban zajló tevékenységek veszik át. Könyvemet a fentiekben megfogalmazott állítások összefoglalásával zárom.

I. 2. A kutatás társadalomtudományi kontextusa

Egy ambivalens viszony: a kulturális antropológia

A perspektíaváltás előnyei és problémái

Munkám – mind módszertanát, mind kérdésfeltevéseit tekintve – mindenekelőtt kulturális antropológiai cigánykutatás, mégis számos szempontból problematikus volna intézményi és diszciplínabeli hovatartozását ilyen rövidre zárni. Nem pusztán azért, mert a kulturális antropológiának abban a társadalomtudományi kontextusban, amelyben kutatásom zajlott, nincs sem elég intézményi beágyazottsága, sem hagyománya, hanem azért is, mert éppen az a sajátos határhelyzet, ahol kutatásom készült, alkalmat ad arra, hogy rálássunk különböző tudástermelő apparátusok (diszciplínák) működésére, valamint a kulturális antropológia mint tudomány centrumának és perifériájának viszonyára.

Kétségtelen, hogy munkám több szempontból is kötődik a klasszikus kulturális antropológiához, mivel ebből a hagyományból indult, és leginkább e tudományterület módszertani alapvetéseivel dolgoztam. 1999 telén terepválasztásunk sem volt esetleges. Ulf Hannerz kifejezésével élve az „ott lenni” (*being there*) elvét követte

(Hannerz 2000: 201–216). Az „ott lenni” több értelemben is a klasszikus antropológiai kutatás alapját jelenti. Az „ott” arra a térbeli vagy szimbolikus távolságra utal, amely ebben a paradigmában a kutatott kulturális másságát a térbeli „távolság” által garantálja. Ez az „ott” ilyen értelemben lehet afrikai falucska, dél-amerikai őserdő, egy amerikai nagyváros olasz negyede, vagy akár egy Borsod-Abaúj-Zemplén megyei falu cigánytelepe, tehát mindenképpen olyan közeg, amely alapvetően különbözik a kutatóétól, amelyhez jelentős földrajzi és/vagy társadalmi távolságot kell átlépni. Ez a hagyomány a klasszikus, malinowskiánus antropológia módszertanán keresztül működött a kultúra fogalmát. A „távol”, ahová a kutatónak el kell mennie, nem pusztán egy lehatárolt „messzi” helyet jelentett, hanem egy szintén lehatárolt „kultúrát”, „népcsoportot” is, amelyet a kutató hosszas otléléte alatt ismer meg. Ilyen értelemben a klasszikus antropológia módszertana egyrészt éles határokkal rendelkező kulturális szigetekké szabdalta a világot, másrészt ilyen módon rögzítette a kutatott kulturális másságát, radikálisabban szólva idegenségét (Amit 2000, Clifford 1986, Ferguson 1997, Hannerz 1997, Gupta 1997, N. Kovács 2004).

Beláthatjuk, hogy ez némileg kockázatos eljárás egy Borsod-Abaúj-Zemplén megyei falu esetében, ahol a cigány–magyar különbségtétel egyébként is magától értetődőnek tűnik, éles társadalmi határokat produkál, valamint hierarchiába rendezett pozíciókat hoz létre. Kétséges, hogy kutatóként ezek erősítése lenne a feladatunk. Ugyanakkor a kulturális antropológia módszertanával merőben új perspektívákat kínál a hazai cigánykutatás számára, amely eddig főként olyan intézmények, mint az oktatási rendszer, a szociális ellátó rendszer, az egészségügy vagy a munkaerőpiac felől közelített, elhanyagolva a cigánytematika azon aspektusait, amelyek nem látszódnak a fenti formális intézmények és struktúrák felől nézve (Ladányi 2004, Neményi 1998, Szalai 2005, Havas 2005). Az antropológiai kutatás hozzáadott értéke tehát a perspektívaváltás lenne, amely azonban, hasonlóképpen az inkább szociológiai irányultságú hazai munkákhoz, kitermeli a maga vakfoltjait, problematikus pontjait, amelyek a mi munkánkat is érintik. E problematikus pontok bemutatásához a 2016-ban megjelent *Gypsy Economy* című, kulturális antropológiai tanulmányokat tartalmazó kötet elemzésével kerülhetünk közelebb, amely leginkább tükrözi az antropológiai cigánykutatások jelenlegi állapotát és eredményeit. E kötet elemzésével nem pusztán a hazai cigánykutatások és az antropológiai munkák közti eltérésekre világíthatunk rá, hanem arra is, hogy a saját terepemen tapasztalt jelenségek mennyiben illeszthetők a nemzetközi antropológiai cigánykutatások főbb irányaihoz.

A kötet perspektívája nagyban különbözik a hazai társadalomtudományokban megszokotttól, hiszen a „cigány” ott elsősorban a társadalmi kirekesztést végrehajtó stigmatizációként értelmeződik, a cigányság gazdasági aktivitása pedig döntőrészt szintén a kirekesztés, a szociálpolitikai ellátásoktól való függés, illetve az egyenlőtlen gazdasági pozíciók leírásán keresztül mesélődik el. Kevés figyelem irányul azokra a cigány csoportokra és gyakorlatokra, amelyek a függési helyzetük meghaladásával és/vagy kijátszásával etnikus meghatározottságukból gazdasági előnyöket faragnak. A már említett *Gypsy Economy* szerint azonban a „cigánygazdaság” olyan társadalmi

gyakorlatot jelent, amely többnyire a formális intézményrendszerek által nem lefedett területeken zajlik és nem feltétlenül vezethető le az intézményes hatalom működéséből, hiszen e közösségek fő stratégiája mindig is a hivatalos intézményrendszerek réseiben, repedéseiben történő mozgás volt. A tanulmányok egyik fő kritikai potenciálja tehát az antropológiai perspektíva, amely bemutatja a formális intézmények felől nézve marginális közösségek megküzdési és ellenállási stratégiáit. Ez a kritika azonban más természetű, mint amit a döntően szociológiai irányultságú hazai cigánykutatásokban megszokhattunk. Szociológiai vizsgálatok esetén a „cigány” marginális társadalmi pozíciót és strukturális kirekesztést jelent, a kutatások pedig főként a hivatalos társadalmi intézményekhez (oktatási rendszer, munkaerőpiac, egészségügyi és segélyezési rendszer) fűződő viszonyokon keresztül fogalmazzák meg kérdéseiket. A szóban forgó intézményrendszerek felől nézve a marginális helyzet nyilvánvaló, és a kritika arra irányul, hogy ezek az intézmények hogyan termelik újra az előnytelen strukturális pozíciókat (vö. Kovai–Vigvári 2017).

Munkám a terepválasztás miatt is bizonyos értelemben jobban illeszkedik a hazai társadalomtudományokban honos kerethez, hiszen olyan közegeket vizsgál, amelyek a formális bér munka és a vele járó asszimilációs nyomás révén könnyen értelmezhetőek a társadalmi marginalitás fogalmával. Ugyanakkor éppen a formális bér munka visszaszorulása vagy soha el nem terjedtsége miatt a hivatalos intézményrendszerek kívüli tevékenységek, szerveződési módok számunkra is jelentősek, még ha a marginalitás strukturális pozícióját nem is képesek kijátszani vagy átformálni.

A *Gypsy Economy* tanulmányai mint kulturális antropológiai írások azonban nem pusztán perspektívát váltanak, amelyből nézve látszanak a marginális pozícióban élő közösségek megküzdési stratégiái, hanem az antropológia egyik alapelvét elvét, a relativizmust követve helyenként magára a pozíció univerzalitására is rákérdeznek. Hiába tűnnek szociológiai perspektívából például a Catalina Tesar tanulmányában szereplő romániai cortorarak marginális helyzetű csoportnak, ha a közösség értékrendszere más kritériumok szerint határozza meg az előnyös és előnytelen társadalmi pozíciót. A perspektívaváltás tehát rákérdezhet azokra a társadalomtudományi kategóriákra, amelyekben értelmezzük az adott közegek helyzetét és tevékenységeit. Mindez nem jelenti azt, hogy a kötetben szereplő antropológiai írások ne vennék figyelembe, hogy a szóban forgó közösségek szerveződési módjait meghatározza strukturális pozíciójuk és a szélesebb társadalmi kontextusuk; csupán nagyobb hangsúlyt fektetnek az egyedi megküzdési stratégiák bemutatására (Tesar 2017: 181–201).

A megküzdési stratégiák e közösségek esetében legfőképpen a nagy struktúrák közöttiségében, repedéseiben való mozgást jelentik, amelyet az antropológiai cigánykutatás hagyománya a „niche” fogalommal ír le. A „niche” magában foglal minden olyan gazdasági tevékenységet, amelyet nem fed le teljesen a formális gazdaság szabályrendszere (vasgyűjtés, lókupeckedés, az utcai kereskedelem legkülönbözőbb formái, jóslás, koldulás, uzsora, alkalmi munkák). Az informális gazdaságban történő „kényszerű boldogulás” a kötet perspektívájából tehát nem pusztán egyfajta marginális pozíciót

feltételez, hanem olyan kreativitást és helyzetfelismerést, melyek ellenállási potenciállal is bírhatnak e csoportok strukturális elnyomására nézve. Mindezek azonban olyan közösségek kutatásakor releváns problémák, amelyek az informalitás területein zajló gazdasági tevékenységeikkel, azokhoz kötődő „kulturális” rendszerükkel, valamint éppen az etnikai különbségtétellel írják felül a marginális pozíció meghatározottságait. A mi közegeinkre a fentiek nem jellemzők, hiszen az asszimilációs kényszer éppen e gazdasági tevékenységek és az ezekkel összefüggő értéktermelés ellenében hatott, amely a hétköznapi tapasztalatok szintjén „cigány kultúraként”, „kulturális másság”-ként jelenik meg. Ugyanakkor az értéktermelés számunkra is fontos kérdés, ahogyan az is, hogy milyen esetekben termeli újra az etnikai különbségtételt és az osztálypozíciót és mely esetekben térítheti el őket.

Az antropológiai kutatások kapcsán azonban gyakran felmerül a kérdés, hogy a perspektívaváltás nyomán felfedezett „mátság”, jelen esetben például az informalitásba szoruló cigány közösségek tapasztalatai, miért érdekesek a szélesebb olvasóközönség számára? Vagyis a vizsgált közösségek tevékenységei és szerveződési módjai milyen szélesebb társadalmi tapasztalatot ragadhatnak meg? Keith Hart, a kötet szerkesztője hangsúlyozza, hogy a köztes helyzet fenntartásához és a rések (niche) betöltéséhez szükséges flexibilitás, rugalmasság és bizonytalan pozíció, a kiszolgáltatottság megélése a neoliberalizáció tértnyerése nyomán egyre erőteljesebb tapasztalattá válik a szélesebb társadalmi tömegek számára. A fentiek az 1970-es és 1980-as évektől a munkaerőpiac egyre több szereplője számára váltak kényszerű adottsággá. A bér munka válságával jelentkező folyamatok – a foglalkoztatás új speciális formái, a bizonytalanúvá váló prekarizálódó munkakörülmények – egyre inkább hasonlítanak a köztes tereket betöltő informális gyakorlatokhoz. A munkás jogállása a formális munkaerő-piaci szektorokban is egyre inkább háttérbe szorult a munkafeladat követelményeihez képest (Castel 1998: 365). Így azok a készségek, amelyek egykor egy szűkebb, etnikailag meghatározott „gypsy economy”-t jellemeztek, ma már széles körben elterjedt tapasztalatok. Vagyis, ahogy a kötet szerkesztői írták, „eljött a cigányok ideje”: a „Gypsy economy” tehát a szerkesztők szerint kitűnő metaforája a neoliberalizációból fakadó változások tapasztalatának (Hart 2015: 240–250, Kovai–Vigvári 2017).

Ugyanakkor saját terepemet tekintve a tapasztalatazonosság a munka világának különböző szegmensei között sokszor éppen az etnikai különbségtétel működése révén sem jöhet létre, hiszen az etnicitás rögzíti azokat az osztálypozíciókat, amelyeket különbözőképpen érintenek a fenti változások. A perspektívaváltás pedig, amely révén a kutatások elsősorban a közösségek megküzdési stratégiáira koncentrálnak, némileg háttérbe szoríthatja az úgynevezett neoliberális fordulat cigány közösségekre gyakorolt hatását. Legmarkánsabban a mi terepeinket is érintő uzsora jelensége érzékelteti a fenti problémát. Bár az állam és a formális bér munka kivonulása újabb niche-eket termel, ezek a niche-ek nemcsak a lehetőségeket biztosítanak, hanem a kiszolgáltatottság újabb eszközei is. A perspektívaváltásból fakadó talán legnyugtalanítóbb kérdés éppen az, hogy az informalitásba szorult, és/vagy erre berendezke-

dett közösségek tevékenységeit mely esetekben értelmezhetjük kreatív megküzdési stratégiaként és mikor válnak ezek a stratégiák a kiszolgáltatottság folytán elnyomó, önkizsákmányoló, destruktív tevékenységekké. Milyen szélesebb makrotársadalmi folyamatok szükségesek ahhoz, hogy inkább az előbbi és ne az utóbbi álljon fenn, még ha ez a kettő nyilván nem ilyen élesen megkülönböztethető egymástól.

Hatalom és tudás viszonya a kulturális antropológiában

Az antropológia módszertana azonban a perspektíaváltás révén nem pusztán gazdagítja a cigánytematikában készült kutatásokat, hanem egy sor alapvető problémát felvet a hatalom és a tudástermelés kérdéskörében. Mindenekelőtt figyelembe kell vennünk, hogy ez a viszony másképpen szerveződik a tudomány centrumában, ahol az antropológia jelentős intézményesültséggel és hagyománnyal rendelkezik, és másképp úgymond a „periférián”, egy közép-kelet-európai cigánykutatás esetében. Mivel a fenti klasszikus antropológiai módszertant és a vele járó kultúrafogalmat számos szempontból kritizálták, ártírták és újragondolták (Appadurai 2008, Hannerz 1992, Clifford 1986, Marcus 1995, Comaroff–Comaroff 2003), teoretikusan a klasszikus antropológia már a múlté. Ugyanakkor, mint látni fogjuk, mindazok a kérdésfeltevések, problémák, amelyek a kritikusaikat továbbgondolásra készítették, újra és újra felbukkannak, amint a más szempontból oly hasznos módszertant használjuk.

Az antropológiai cigánykutatásnak megvannak a maga alapítói, igaz, különböző kontextusokhoz kötődve. Ők (mindenekelőtt Judith Okely, Patrick Williams, Leonardo Piasere, Anne Sutherland) a klasszikus antropológiai hagyományból érkezve, annak módszertanával és kultúrafogalmával tették a „cigány”-t legitim etnográfiai tárggyá. Az ő munkáik nem csupán újabb területet hódítottak meg az antropológiai vizsgálódás számára, hanem egyúttal fel is hívták a figyelmet a hiányosságaira és kizáró mechanizmusaira az adott időszakban. Judith Okely például az antropológiai tudásban oly domináns térbeli dimenzióra hívta fel a figyelmet, vagyis, hogy a Másik mindig a nyugati világ határain túl helyezkedett el, mintha a térbeli közelség kizárná a különbözőség lehetőségét, egyfajta homogenitást jelentene. Okely nem vitatta, hogy a különbség az antropológiai tudás létfeltétele, csupán a határképződés térbeli dimenzióit kérdőjelezte meg (Okely 1996: 12–22). Piasare szintén az etnográfiai tudás vakfoltjait látta a cigánykutatások viszonylag késői megjelenésében. Ahogy írja, a cigányok egyrészt túl közelinek, túl „sajátnak” tűntek a klasszikus antropológiai tekintet számára, másrészt politikailag és ideológiailag „túl foglaltak” voltak ahhoz, hogy egy úgynevezett tiszta tudományos érdeklődés tárgyai lehessenek. Ekképpen a cigány legfeljebb egyfajta etnográfiai próbababa szerepét játszhatta kezdő etnográfusok számára, akiket, ha elég tehetségesnek bizonyultak, feljebbvalóik továbbküldtek „komolyabb”, azaz távolabbi etnográfiai terepekre (Piasare 2000: 439–449).

Okely problémái az antropológiai tekintet távolba révedését illetően, valamint az a sajnálatos hajdani helyzet, amit Piasare ostoroz, szinte paradicsomi állapotnak

tűnhetnek egy kelet-európai antropológushallgató perspektívájából, akinek nincs honnan visszajönni és esetleges kiküldetése sem ennyire magától értetődő. A régióban végzett antropológiai cigánykutatások ugyanis más kérdésfeltevések szülöttai, még akkor is, ha sok szálon kötődnek az e tudomány centrumát foglalkoztató problémákhoz. Éppen ennek a viszonynak a tematizálása jelenti a kihívást, vagyis az, hogy megértsük, melyek azok a társadalmi jelentések, amelyek egy antropológiai cigánykutatást alakítanak Közép-Kelet-Európában, és hogyan kapcsolódnak azokhoz a társadalomtudományi kontextusokhoz, ahonnan ezek a kutatások részben módszertanukat és kérdésfeltevéseiket „importálták”.

A tudományos központok tipikus „távoli” terepei, ahonnan Okely visszahozná a különbözőség privilégiumát és ahová Piasare professzorai küldik tehetséges diákjaikat, az ezekhez a központokhoz köthető politikai hatalom terjeszkedésének irányát követték. Mint tudjuk, gyarmatok és volt gyarmatok szolgáltatták az ideális antropológiai terepeket, ekképpen a kutató és a hatalom útjai kibogozhatatlanul összefonódtak (Clifford 1988, Fabian 1991, Asad 1974, Jackson 1988). Ezek az összefonódások menthetetlenül kompromittálták az antropológiai szövegeket. Alapvető kérdés lett, hogy az antropológiai írás mennyiben és hogyan válik hatalmi technikává, hiszen a „másik” létrehozásának és reprezentációjának egyik leghatásosabb eszközeként működik, munícióval szolgál bármely hatalomnak az egyenlőtlen különbségtevések igazolásához. A kutató, későbbiekben a szerző, egy olyan „másik” reprezentációját alkotja meg, aki vagy csak ebben a „másságában” szólalhat meg, vagy sehogy, hiszen helyette az etnográfus beszél (Clifford 1988, Fabian 1990, Rosaldo 1986, Abu-Lughod 2006, Tyler 1984, Asad 1974).

A kulturális antropológiában bekövetkezett úgynevezett írásfordulat, amely James Clifford és G. E. Marcus által szerkesztett *Writing Culture* című kötet (1986) vette kezdetét, már nemcsak arra kíváncsi, hogy a szövegek mennyire képesek hitelesen visszaadni a terepen működő társadalmi jelentéseket és folyamatokat, hanem arra is, hogy a szövegek hogyan hatnak ezekre és egyáltalán melyek a kutatás tágabb értelemben vett politikai implikációi (Clifford–Marcus 1986). Az etnográfia klasszikusai új olvasatot kaptak, a szerzők a bennük rejlő reflektálatlan hatalmi dimenziókat tárták fel (Clifford 1986, Atkinson 1999). Ettől kezdve bármely antropológiai írás, készüljön bármely terepen, akár Borsod-Abaúj-Zemplén megyei cigánytelepeken is, alávethető hasonló olvasatnak, azaz a szövegek átpolitizáltsága magától értetődő. A hatalom nyomasztó tudata azonban már az írásfordulat előtt is jelen volt az antropológiában. Ahogy Peirano írja, az 1970-es évek antropológiai konferenciái kollektív vezekléshez hasonlítottak. A bűnbánó etnográfusok az antropológia és a gyarmatosítás viszonyára reflektáltak ilyen módon, emiatt kértek elnézést folyton-folyvást kutatásuk tárgyaitól (Peirano 1998: 110).

Az antropológiában uralkodó rossz lelkiismeret hagyományára Waldenfels is felhívja a figyelmet: „Feltűnő – írja –, hogy az etnológiában minduntalan felerősödik a rossz lelkiismeret, amely nem bizonyos hiányosságok miatt alakul ki, hanem a tudományos vállalkozás mint olyan miatt. Ezenközben nehéz különbségeket tenni

az episztemológiai kételyek és a morális skrupulusok között. [...] Itt elsősorban annak az igényéről van szó, hogy a másik saját személyében fejezhesse ki magát, és ábrázolásában ne legyen kiszolgáltatva az etnográfus által birtokolt monopóliumnak. Ám e helyütt jól látható a veszély is. Az önkritika jogos mértéke túlzott lesz, amikor például Stephen Tyler a reprezentáció és a politikai represszió közé rövid úton egyenlőséget tesz” (Waldenfels 2004: 108–109).

A fenti dilemmákból kitűnik, hogy voltaképpen mindegy, hogy az etnográfus milyen társadalmi közegből érkezik, mindenképpen a hatalom nyelvét beszéli, ha tudományát műveli. Mindez sajátos helyzetbe hozza a közép-kelet-európai kutatót, hiszen annak a kontextusnak, ahonnan ő jön, nincs szerves kapcsolata azzal a hatalmas és nyomasztó politikai örökséggel, amit a gyarmatosítás jelent. Ennek ellenére a szövegei nem lesznek kevésbé ártatlanok, bármennyire szeretne volna is ezt hinni a kulturális antropológia néhány hazai korai képviselője. Ezek a kutatók azonban némileg „könnyű” helyzetben voltak és az ártatlanság illúziója könnyebben hatalmába keríthette őket, hiszen magyar indiánkutatóként az antropológia „hagyományos” terepeire érkezve a kívülálló pozíciója magától értetődőnek tűnhetett. Mind Boglár Lajos, mind Borsányi László élt ezzel a lehetőséggel: ha a terepeiket ért olykor brutális elnyomást össze is kötötték az antropológiai tudás hagyományával, az összefüggést saját munkáikra soha nem vonatkoztatták, mintha az csupán a „nyugati” vagy éppen a „helyi” kollégák problémája lenne (Boglár 2001: 91, Borsányi 1995: 102–106).

A cigánytematika azonban ebben a társadalomtudományi és társadalmi kontextusban, ahol a jelen kutatás is készült, kevésbé ad lehetőséget az efféle „felmentésre”, hiszen éppen azok a távolságok hiányoznak, amelyek Boglár és Borsányi „ártatlanságát” garantálták, de azok is, ahonnan Okely és Piasare vissza akart térni. Ugyanakkor felmerülhet a kérdés, milyen hatalmi viszonyok irányítják a mi munkánkat, azaz esetünkben milyen társadalmi folyamatok helyettesítik a kolonizáció örökségét? Saját munkámra vonatkoztatva mindezt, a kérdés így hangzik: kutatásom az egyenlőtlenségek mely viszonyaiba ágyazódik, szövegeim az elnyomás mely módozatait erősíthetik, vagy éppen kezdenek ki? Ahhoz azonban, hogy erre a kérdésre válaszoljunk, figyelembe kell venni, hogy Magyarországon a cigánytematika átpolitizáltsága nem az antropológia, hanem sokkal inkább a szociológia diszkurzív keretében történt.

A nagy rivális: a szociológia

Az antropológia felől érkező kérdésfeltevések a fenti irányokba visznek minket, miközben, ha körbenézünk a hazai, főként szociológiai cigánykutatások piacán, némiképp más összefüggéseket találunk kutatás és hatalom kérdéskörében. Ezek az összefüggések legalább olyan dominánsak és kényszerítő erejűek, mint a fentiek. A talán máig legtöbbet idézett és a szociológiai cigánykutatások kezdetének tekintett Kemény-féle 1971-es kutatásnak mind létrejöttére, mind eredményeire, mind pedig fogadtatására jellemző a szociológiai cigánykutatások sajátos, ambivalens viszonya

a hatalommal. Habár a szociológiai cigánykutatások az azóta eltelt negyvenöt évben nyilvánvalóan számtalan irányba mozdultak el, úgy gondolom, ezt a munkát és létrejöttének körülményeit tekinthetjük paradigmaticusnak, amely meghatározza az őt követő lehetséges kutatások mozgástereit és kényszereit.

Anélkül, hogy különösebben elmerülnénk a témában, elsőként meg kell említenünk, hogy a fentiekhez képest egy hatásában és működésében másféle hatalommal van dolgunk. A szocialista államhatalom, mint nem demokratikus politikai rendszer, kiterjesztette kijelölő, ellenőrző funkcióját a kutatókra, a kutatásra és a tárgyra is. Egy szociológiai kutatás – és ez fokozottan igaz a cigánytematikára – mindig a szocialista államhatalommal való viszonyban jöhetett létre. A Kemény-féle kutatás időszakában a szocialista államhatalom viszonya a szociológiához igencsak képlekeny volt. A szereplők nem előre lefektetett szabályok szerint játszottak, sokszor úgymond menet közben derült ki, hogy mi elfogadható a szocialista államhatalom számára, és mi nem. Csak egy valami tűnhetett biztosnak: ez a hatalom feljogosít vagy ellehetetlenít, de mindenképpen a legfontosabb vonatkoztatási pont egy kutatás számára (Dupcsik 2009: 173).

A Kemény-féle kutatást a Minisztertanács Tanácsi Hivatala rendelte meg 1970-ben. A felkérés azt a célt tűzte ki a kutatók feladatául, hogy mérjék fel a magyarországi cigányság helyzetét, vagyis a formális bérmunka expanziójára épülő asszimilációs politika hatásait. Tehát ezt a nagy volumenű projektet az akkori államhatalom egy intézménye hívta életre. A kutatás elkészülte után azonban az eredményeit évekig publikációs tilalom sújtotta, Kemény pedig, számtalan tanítványát hátrahagyva, az emigrációt választotta. Vajon mi történhetett a megrendelés és a kutató emigrációja között? A hatalom és a társadalomkutatás mely viszonyait találjuk a megrendelés és a tiltás közti átmeneti területen? Hogy e kérdésre válaszolni tudjunk, át kell látnunk, hol is helyezkedett el a „cigány” a pártállami politika ideológiai térképén, az államhatalom mely gyakorlataival jelölte ki ezt a pozíciót.

Mint fentebb már láttuk, az államszocialista politika az 1961-es párthatározatban deklarálta, mely elvek alapján kívánja meghatározni a cigányságot. „A határozat a cigányságot megszüntetendő társadalmi rétegnek minősítette, amiből kitűnik, hogy a cigánykérdést pusztán szociális kérdésnek tekintették” (Simon 2000: 6). A cigányság mint megszüntendő, hátrányos helyzetű társadalmi réteg felszámolását a pártállami politika a bérmunkába való betagozódás, a proletarizáció folyamatával kívánta elérni. A hatvanas évek felívelő világ gazdasági szakaszában és a felzárkózás politikájához kötődő modernizációs hullámban a formális bérmunkába nem betagozódott cigányság olyan népességnek tűnt, amely proletarizációja révén enyhítheti a formális bérmunka expanziójának munkaerőhiányát. A nemzetgazdaságnak tehát szüksége volt erre a népességre a bérmunka alsó szegmenseiben, az etnikai különbségtétel pedig az e szükség ellen ható tényezőként tűnhetett fel. Amikor a pártállami politika a cigányságot pusztán szociális hátránnyként definiálta, a gesztussal egyúttal a cigányság proletarizációját is megnevezte fő célként, amely nemcsak magát a hátrányt tünteti el, hanem azzal együtt a „cigányságot” is megszünteti, vagyis asszimilálja.

Michael Stewart felhívja a figyelmet arra, hogy nem elég megállapítani, hogy a kádári cigánypolitika az asszimiláció és a szociális megközelítés mellett tette le a voksát, legalább olyan fontos megnézni, minek ellenében tette ezt. Ahogy Stewart írja, a „cigány” átminősítése szociális problémává egyfajta esszencializált „etnikai” megközelítés ellenében történt, amelynek a pártideológia azt a veszélyt tulajdonította, hogy konzerválja a „cigányt” mint társadalmi különbséget (Stewart 2001). Vagyis az etnikai és osztálypozíció totális fedésbe került egymással, amiből az következik, hogy az előbbi megszüntetése az utóbbi felszámolását is maga után vonja és viszont. A pártállami politika és ideológia tehát az etnikai különbségtételt a fenti osztálypolitikával kívánta felszámolni.

Azzal, hogy a hatalom a „cigányt” megszüntetendő szociális problémává minősítette át, egyszerre szabott gátat a rasszista beszédmódnak és vette el a lehetőséget attól, hogy a „cigányság” politikai erőforrásként jelenhessen meg a szélesebb társadalmi nyilvánosságban, képviselve legyen, vagy mint önreprezentációs forma működjön. Hiszen a „cigánylakosság felé irányuló politikánkban abból az elvből kell kiindulni, hogy bizonyos néprajzi sajátossága ellenére sem alkot nemzetiségi csoportot” (Mezey 1986: 256). És mint ilyen nem is kérheti saját képviselőjének jogát, ugyanis nincs, akit képviseljen, s ha esetleg mégis lenne, az azzal a veszéllyel fenyegetne, hogy a „cigánynak” mint elsősorban szociális különbségnek a létét konzerválná: „Sokan nemzeti kérdésként fogják fel és javasolják a »cigánynyelv« fejlesztését, a cigány nyelvi iskolák, kollégiumok, cigány termelőszövetkezetek, stb. létesítését. Ezek a nézetek nem csak tévesek, de károsak is, mivel konzerválják a cigányok különállását és lassítják a társadalomba való beilleszkedést” (Mezey 1986: 265). Ennek megfelelően a 61-es cigányságot érintő párthatározat feloszlatta a Magyarországi Cigányok Kulturális Szövetségét és a „cigánykérdés” minden irányú megoldását a vonatkozó minisztériumokra bízta.

Az asszimilációs politika keretében az osztálymobilizáció strukturálisan szembe került az etnikai mobilizációval, arra ösztönözve a proletarizáció vagy akár az oktatás útján felemelkedőket, hogy cigányságuktól szabaduljanak meg, vagy legalábbis fedjék el a nyilvánosság erejével bíró szituációkban. Így paradox módon a cigányság osztálymobilizációja elméletileg lehetetlenné vált, hiszen ha valaki kilép abból a strukturális pozícióból, amelyben a pártállami politika rögzítette a cigányság definícióját, munkás, esetleg tanár vagy orvos lesz, akkor nem cigány többé. Mindezek természetesen csupán a pártállami politika normatív követelései voltak, amelyek a hétköznapi élet bonyodalmai között különbözőféleképpen realizálódtak, de annyi bizonyosnak tűnik, hogy az asszimilációs nyomás történeti és lokális beágyazottsága révén a cigányságot méginkább vállalhatatlan és azonosulhatatlan társadalmi jelentéssé tette.

A szociológiai cigánykutatások kezdetét jelentő Kemény-féle kutatás tehát a cigány fenti jelentéseinek irányítása alatt született. A cigányproblematikát ez a munka is szociális kérdésnek tekintette, azonban olyan szociális problémának, amelyet az állam minden ígérete ellenére nem oldott meg. Kemény voltaképpen ugyanazon a nyelven szólt, amilyen a hatalom is beszélt, benne a „cigány” jelentései azonos módon

szerveződtek, nem csoda hát, hogy meghallgatásra talált, még ha tetszésre nem is. A kutatásból készült jelentés azt állítja, hogy az államhatalom nem tett eleget saját követelményeinek, vagyis a cigány mint „társadalmi réteg” még nem tűnt el. Így tehát érthető a kutatás megrendelése és eredményeinek időleges betiltása, az, hogy miért lett hirtelen kritikai hang, veszélyes politikai küldetés. Maga a követelmény érvényessége azonban, hogy a cigánynak mint „társadalmi rétegnek” az eltűnése kívánatos, magától értetődő. Ahogy a 61-es párthatározat, úgy Keményék is elsősorban felszámolandó társadalmi problémaként kezelték a cigányt, amellyel szemben vagy alternatívaként egyfajta kulturalista, etnikai, nemzetiségi alapokon álló megközelítés áll⁵ (Kemény 1976: 19, 49). És mivel ez utóbbiak esszencialista módon értelmeződtek, mindig azzal a veszéllyel fenyegettek, hogy konzerválják a szociális hátrányt és a társadalmi kirekesztődést is. Az etnicitás tehát a pártállami logikához hasonlóan csakis az előnytelen osztálypozíció rögzítéseként értelmeződik.

Habár később Kemény tanítványai, akkori munkatársai, mesterüktől eltérő irányban indultak el, sokkal több hangsúlyt fektettek az úgynevezett kulturális aspektusra, és alapos és magas színvonalú munkákat készítettek a hetvenes–nyolcvanas évek mindennapjainak cigány tapasztalatairól⁶ (Havas 1983, Kardos 1983), e fenti szembenállás az úgynevezett kulturális, etnikai, illetve a társadalmi, szociális szempontú megközelítés között hosszú évtizedekre meghatározta a hazai cigánykutatás lehetséges irányait. Mindez nem pusztán egy majdani kulturális antropológiai munka fogadtatását befolyásolta, hanem a cigánytematika közbeszédben történő megjelenésének lehetőségeit is megszabta, főként a rendszerváltás utáni időszakban. Ez a szembenállás fedezhető fel a rendszerváltás utáni időszak talán legjelentősebb cigánytematikát érintő vitájában, amely Ladányi János szociológus és Michael Stewart kulturális antropológus között zajlott. Míg Ladányiék az *underclass* fogalommal úgy írták le a cigányságot, mint amit teljes egészében társadalmi, strukturális pozíciója határoz meg, addig Stewart ezt túldetermináló megközelítésnek vélte, és hiányolta a kulturális aspektust, az abból fakadó sajátos kreativitás figyelembevételét (Ladányi 2005: 470–476, Stewart 2005: 453–470). A vitában a „kulturális” és a „strukturális” egymást kizáró szempontrendszerekként jelennek meg, holott éppen az az érdekes, hogy a strukturális pozíció és a kulturális értéketermelés miképpen függ össze.⁷

⁵ „A hagyományos, illetve felbomlott telepen élő cigány gyerekek iskoláztatásához vezető utat sokan külön cigány iskolák, cigány-osztályok szervezésében látják. E javaslatot képviselik többek között azok, akik a cigány-kérdésben elsősorban nemzetiségi problémát látnak, a Magyarországon élő cigányokat egységes nemzetiséggé kívánják szervezni olyan jogkörrel, mint amilyen a román, szlovák vagy német nemzetiségnek van. E csoportokhoz egyaránt tartoznak cigányok és nem cigányok. Egy részüket a cigányság anyagi jóléte és kulturális színvonalának emelkedése egyáltalán nem is foglalkoztatja, hanem kizárólag a cigány nyelv, a cigány irodalom és művészet a cigány kultúra érdekli őket, más részük egyforma gondokkal viseli szívén a cigányság társadalmi emelkedését és a zárt cigány etnikum kikovácsolását.” (Kemény 1976: 19, 49).

⁶ Főként Havas Gábor és Kardos László munkái a *Cigányvizsgálatok* című kötetben. Lásd Irodalom.

⁷ Horváth Kata a szociológia fenti diskurzusával szemben hozza létre saját álláspontját. Szerinte a szociológiai cigánykutatásoknak az az alapvetése, hogy a „cigány” a társadalmi kirekesztő mechanizmusok terméke, a végletekig determinál, kizárja a cigány jelentéséből a szubverzió

A Kemény-féle kutatás eredményei éppen azért válhattak veszélyes kritikává, mert az államhatalom által kijelölt diszkurzív keretben mozogtak, ami nem furcsa, hiszen egy állami intézmény rendelte meg a kutatást. A szociológiai cigánykutatások kezdete tehát az államhatalom kíváncsiságából eredt, és a kutatások kritikai hangjai értő fülekre szintén ott találtak. Amikor Keményék azt állítják, hogy az állam nem tett eleget saját vállalásainak, a „cigány” nem lesz más, mint államhatalom működésének állandó diszfunkciója.

Azt gondolnánk, joggal, hogy ezt a diszkurzív alakzatot a rendszerváltás igencsak megingatta, hiszen az a típusú szigorú vonatkoztatási pont, amelyet a pártállami rezsim biztosított, szétesett. A szociológiai cigánykutatások hatalomhoz fűződő viszonya azonban hasonló stratégiákat követett a rendszerváltás utáni időkben is, csupán fennállt annak a veszélye, hogy az úgynevezett kritikai hangból pusztába kiáltott szó lesz, hiszen nem léteznek többé a hatalomnak olyan intézményei, amelyek visszhangoznák állításait. A hatalom és mechanizmusai továbbra is a kutatáson kívüli működésként tételeződtek. A szocialista államhatalom megszűntével ezek a kutatások legfőképp azokba az irányokba fordultak, ahol addigi stratégiákat kamatoztatni tudták, tehát ahol azonosítható volt egy olyan hatalmi mechanizmus, amelynek működése kritikáért kiáltott, legyen az az egészségügyi rendszer, mint Neményi Mária kutatásai esetében, a szociális ellátórendszer, mint Szalai Júlia kutatásaiban, vagy az oktatási rendszer, mint Havas Gábor munkáiban. A kritika azonban többnyire szintén az államhatalom keretében értelmeződött, és az államhatalom mozgástereit megszabó szélesebb globális folyamatok nem képezték kritika tárgyát. Eképpen könnyen előállhatott az a helyzet, hogy a kritizálandó ágencia az állami törvényhozás és az alsóbb szintű politikai vagy bürokratikus, intézményes hatalom szintjén jelent meg ezekben a kutatásokban, és mindez igencsak megnehezítette az „ágensek” strukturális meghatározottságainak figyelembe vételét. Míg tehát a korabeli cigánykutatások általános államszocializmust érintő rendszerkritikaként értelmezhetők, addig a rendszerváltás után a szélesebb értelemben vett rendszerkritikai attitűd alábbhagyott, megmaradt az állami intézményrendszerek szintjén.

A fenti konstrukcióban, szemben a kulturális antropológia problémáival, a hatalmi mechanizmusok nem immanens részei a kutatásnak, hanem azon kívüli működésként tételeződnek, amelyet, ha minden jól megy, a kutatás leleplez és felhívja a figyelmet visszásságaira. Mindez nagyban gátolta éppen azoknak a kérdéseknek a feltételeit, amelyeket az antropológia intéz saját szövegeihez politikai szerepükről. A fenti politikai kontextus nem pusztán a szociológiai cigánykutatások létrejöttét és későbbi irányait határozta meg, hanem azt is, hogy egyáltalán mit tekintenek poli-

lehetőségeit, hiszen az már egy kész konstrukció, befejezett produktum. Ő maga ezzel szemben Judith Butler nyomán azt javasolja, hogy a cigány társadalmi jelentését tekintsük működésnek, ne pedig terméknek, így megmarad annak a lehetősége, hogy ez a jelentés akár a közbeszédben, akár a hétköznapi helyzetek diskurzusaiban átíródjon, erőforrássá válhasson, veszítsen degradáló erejéből (Horváth 2008: 1–19). Mindez megszívlelendő javaslat, ugyanakkor figyelembe kell vennünk azokat a strukturális kényszereket, amelyek a szubverzió lehetőségét megszabják.

tikai és társadalmi kérdésnek. A Kemény-féle kutatás például nem intézett kérdést a hatalomhoz a cigány mint politikai szereplő ellehetetlenítéséről, hiszen mindvégig az állampárt diskurzusának nyelvét beszélt, amelyben a cigány nem volt más mint ledolgozandó szociális hátrány. Ahogyan magának az asszimilációs kényszernek a működése sem kerülhetett a kutatások fókuszába, miközben a cigány–magyar különbségtétel egyenlőtlen viszonyának fenntartásában az asszimiláció kívánalma kiemelt szerepet játszik mind a mai napig (Kovai 2016, Szombati 2016).

Mint látjuk, az intézményi és politikai kontextus nagyban meghatározza egy társadalomtudományos munka lehetséges fókuszát, kérdésfeltevéseit és értelmezési keretét. Nyilvánvalóan mindez igaz saját munkámra is, ugyanakkor éppen ebből a meghatározottságból fakadóan az ezzel kapcsolatos önreflexió jóval nehezebb feladatnak tűnik, mint egy fenti típusú elemzés. Elvégzése azonban fontos feladat, hiszen talán a saját pozícióra történő reflexió elkerülhetővé teszi, hogy munkánkkal automatikusan újratermeljük az azt létrehozó tudományos és politikai mező jelentéseit.

Az önreflexió lehetőségei: miért éppen az „én”?

Mint a fentiekből kitűnik, a szociológiai cigánykutatások más elvárásokat támasztanak egy készülő szöveggel szemben, mint a kulturális antropológiai hagyományhoz kötődő munkák. A gyarmattartó múlttal viaskodó antropológia kényszeres önreflexiója és az államszocializmusban kialakuló szociológiai cigánykutatás kritikai attitűdje – bár nyilván számos ponton találkoznak – alapvetően két különböző társadalomtudományi hagyomány részei (Jackson 1988). Az a kontextus, amelyben jelen kutatás készült, arra kényszeríti a kutatót, hogy többféle hagyományból érkező kérdésfeltevéseknek feleljen meg egyszerre. Nyilvánvalóan nem létezik olyan áldott állapot, amelyben egy kutatásnak nem kéne szembenéznie hasonló problémákkal. Ám abban az intézményi és társadalmi környezetben, amelyben dolgoznunk kell, ezek a problémák fokozottan vannak jelen. E fenti két hagyomány találkozásának viszonylag kevés előzménye van, így úgymond intézményesült formái sincsenek. Történetiség és intézmények híján a kutatóra hárul az egyeztetés rendkívüli feladata, amely már-már azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a kutatás darabjaira hullik és megsemmisül a különböző diskurzusok keresztútjában.⁸

E fenti tapasztalatról azonban nehéz számot adni, hiszen nem vállalkozhatunk arra, hogy mindazokat a gigantikus diskurzusokat, könyvtárnyi kötetet kitermelő kérdésfeltevéseket behatóan ismertessük, amelyek részéről kutatásunkat a fenti kihívások érik. Mindez nem a mi munkánk tiszte, nem is vállalkoznánk ilyen volumenű feladatra. Olyan beszédmódra van szükségünk, amelyben e fenti tapasztalatból fakadó tudás részlegessége, töredezettsége és marginalitása nem veszélyezteti a hitelességét.

⁸ A krónikus forráshiány mellett vagy azzal összefüggésben talán ennek is köszönhető az a jelenség, hogy a 2000-es évek elején induló kulturális antropológiai cigánykutatásoknak, amelyeket hozzánk hasonló lelkes egyetemisták végeztek, alig némelyike jutott túl az első tanulmányon.

Az autoetnográfia éppen ilyen beszédmód, amelyben a kutató saját tapasztalata válik a kutatás tárgyává, ekképpen a partikularitás és a szituációba ágyazottság szükséges velejárója⁹ (Gannon 2006, Haraway 1994, Clifford 1998).

Az autoetnográfia éppen a felvállalt szituáltsággal és részlegességgel kezdi ki a domináns tudásokat, hiszen eleve abból a szándékból született, hogy hangot adjon olyan tapasztalatoknak, amelyek ezekből kirekednek: „Az autoetnográfia konfrontálódik a hatalom és reprezentáció domináns formáival, kísérletet tesz arra, hogy önreflexív válaszokon keresztül visszakövetelje azokat a reprezentációs tereket, amely minket (az autoetnográfusokat) a határokon marginalizált” (Holt idézi Tierney-t, Holt 2003: 6, saját fordításom: K. C.). Kétségtelen, hogy az a kutatói pozíció, ahonnan beszélek, több szempontból is periférikus, még akkor is, ha innen nézve egyáltalán nem egyértelmű, melyek lennének a „hatalom és reprezentáció domináns formái”. De mivel úgy tűnik, egy ilyen forma sem állt maradéktalanul rendelkezésemre, maradt az „én”, aki e bevezetőben elmesélheti kutatása történetét. Ennek az „énnek” a története jó példa arra, hogy egy tudomány centrumának és periferiájának viszonya hogyan alakítja a „periférián” készülő kutatások lehetséges kérdésfetevéseit, értelmezési kereteit, hogyan határozza meg ez a pozíció, hogy mely tudások termelődhetnek és melyek nem jöhetnek létre. Esetemben a fenti kérdések elsősorban a cigánytematikát érintik egy adott történelmi időszakban, a kilencvenes évek végén, a 2000-es évek elején.

A kutatás története

1999 decemberében azzal az eltökélt szándékkal érkeztünk a Borsod-Abaúj-Zemplén megyei Gömbaljára, hogy magyar kutatóként elsőként végezzünk kulturális antropológiai cigánykutatást Magyarországon.¹⁰ Küldetésünkkel nem voltunk egyedül, a kulturális antropológia intézményesülésének ez a szakasza ugyanis ontotta az „úttörőket”, a valamilyen szempontból elsőket, iskolateremtő „alapító atyákat”. A kulturális antropológia csak a rendszerváltás után jelenhetett meg önálló tudományágként Magyarországon, külön tanszékként is csak 1990-től működhetett. A kulturális antropológia az intézményesülés harcai közepette sokszor úgy jelent

⁹ Ez a két fogalom fontos eleme a klasszikus antropológia utáni idők kutatásainak. Az előbbi inkább James Cliffordhoz köthető, aki szerint a kutató saját társadalmi meghatározottságai befolyásolják a kutatás eredményeit, abból a sajátos nézőpontból, ahonnan lát, eleve úgy mond „részleges igazságokat” tud előállítani, hangsúlyozva, hogy a részleges nem hiányost jelent. Donna Haraway ennél tovább megy, szerinte a szituációba ágyazottság, vagyis a kutató saját társadalmi pozíciójára való reflexió az, ami kikezdhetheti a kutatás hatalmi mechanizmusait, hiszen lerombolja az „objektivitás” „isteni” pozícióját, ahol a kutatótnak van csak teste, meghatározottságai, nézőpontja, a kutatónak nincs. Ő egyfajta „isteni tekintet”, amely mindent lát. Haraway szerint a kutató kutatót feletti hatalmát éppen ezen „objektivitás” biztosítja, amely az „elfogulatlanság” álrühájával takargatja saját meghatározottságait és társadalmi pozícióját (Haraway 1994).

¹⁰ Magyarországon külföldi kutatók végeztek kulturális antropológiai kutatásokat, számunkra a legjelentősebb Michael Stewart, ő másfél évet töltött 1985 és 1986 között egy gyöngyösi oláh cigány közösségben.

meg, mint aminek kevés előzményét leheljük fel a hazai társadalomtudományok történetében, és ha valamely folytonosságot fel is fedezhetünk, azt leginkább az aktuális „úttörő” vagy „alapító atya” munkásságának ívében tehetjük meg. Az intézményesülés kísérletének ez a módja azonban, mint látni fogjuk, számos veszélyt hordozott magában. Egyetemistaként az első év alapozó óráin „megtudtuk”, hogy a Kulturális Antropológia Tanszéken a hazai közegben merőben új tudományt oktatnak, tele kreativitással és lehetőséggel, tanáraink pedig ezen innováció előretolt bástyái, akik folyamatosan küzdenek a hazai renegát erők ellen. Az antropológia tehát több volt, mint tudomány, küldetés, már-már mozgalommá vált szemünkben.

Amikor 1998 őszén beiratkoztam az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékére rögtön magával ragadott a többi egyetemi szakról vészesen hiányzó „személyesség”, „plusz”, amelyet ez a mozgalmyszerűség adott. Úgy tűnt, a személyesség legyőzi az egyetemi intézményrendszer rideg struktúráit. Az iskolateremtő „alapító atya” az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékén Boglár Lajos indiánkutató volt. Már életében és halála után is így emlegették tanítványai és lojális környezete.¹¹ A róla szóló visszaemlékezések mind kiemelik személyiségét, Boglárt, az „embert”,¹² mint a hazai kulturális antropológia megalakulásának egyik legfontosabb forrását. Boglár is szerette magát úgy aposztrofálni mint a hazai kulturális antropológiát egy személyben, akinek a munkái szükségképpen mindig is e tudományág kritériumai szerint készültek. A személy középpontba kerülése sajátos folytonosságot eredményezett, hiszen ha a fenti állítást elfogadjuk, akkor kénytelenek vagyunk azt is tényként kezelni, hogy Magyarországon már a hetvenes években létezett kulturális antropológia.

Ahogy látjuk, ebben a konstrukcióban az egyedüli folytonosságot a „személy” adja, hiszen maga az antropológia, mint a rendszerváltással felbukkanó törésvonal, a hazai társadalomtudományok hagyományához alig illeszthető innovatív fordulat jelenik meg. Ennek a fordulatnak azonban nagyon is megvan az iránya, mégpedig a Nyugat, elsősorban a brit szociálandropológiai hagyomány, az amerikai kulturális antropológia és a francia etnológia, későbbiekben pedig a szintén brit *cultural studies*. Az újítás tehát tulajdonképpen nem más, mint az a vágy, hogy ezek a központok elérhető közelségben legyenek. Boglár Lajos például elsősorban az amerikai kulturális antropológiát igyekezett meghonosítani tanszékén, azt képviselte a hazai

¹¹ Lásd *Kultúrák között. Hommage à Boglár Lajos* című kötetben Csepeli György, Hoffer Tamás, Sárkány Mihály, Hajnal Virág írásait (A. Gergely–Papp–Prónai 2006). Nem véletlen, hogy az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékének 15. évfordulóján tartott konferencia tematikája szintén Boglár körül forgott *Boglár Lajos és iskolája* címmel.

¹² „A kulturális antropológia egyetemi oktatásának intézményesülése az egykori szocialista országok közül először Magyarországon indult meg 1989–1990-ben, Budapesten, az Eötvös Loránd Tudományegyetemen. Ennek alapítója és első vezetője Boglár Lajos volt, aki több évtizeden keresztül tartott előadásokat és szemináriumokat. Korábban a Folklór Tanszéken végzett oktatói tevékenységet, és már akkor láthatóvá vált »iskolateremtő képessége«, az a fajta karizma, amely képessé tette arra, hogy a hallgatóknak olyan lelkes csoportját gyűjtse maga köré, amely arra készül, hogy a világ kultúráit megismerje. Ez lett az alapja annak a »mozgalomnak«, amely 1989-ben az úgynevezett amerikai típusú kulturális antropológia magyarországi meghonosítását tűzte ki céljául.” Ismertetés az ELTE honlapján: <http://tat.k.elte.hu/kari-informaciok/in-memoriain-mainmenu-897/696-bogllajos>.

tudományos környezetben.¹³ Az „úttörők”, az „iskolateremtők” és az „alapító atyák” tehát e centrum tudásainak apostolai voltak. Az „innováció” ezen sajátos aktusa a hazai társadalomtudományos kontextust egyfajta centrum-periféria viszonyban helyezi el, amelyben az „itthon” szükségképpen nem más, mint a „nyugati javak” hiányának sivár terepe (Kovai 2009: 64–73). Ez a működés igen nagy hatalommal ruházza fel a „személyt” mint egyetlen integrációs erőt ebben a szétszabdalt, örök deficittel küzdő tudományos mezőben, hiszen mint láttuk, „benne”, a közvetítőben találkozik a „nyugati centrum” az „itthoni perifériával”, a rendszerváltás előtti társadalomtudományi produktum a rendszerváltás utánival. Úgy tűnik, a „személy” e túlértékelődése eleve együtt jár a fragmentálódás folyamatával, ami újabb és újabb bonyodalmak elé állítja az olyan társadalomtudományi munkák elkészülését, amelyek egyfajta szervesebb, folytonosságra épülő viszonyt kívánnak működtetni a fenti törésvonalak, különbségtételek között. Ezeket a törésvonalakat és különbségtételeket az antropológiával egy időben sajátítottuk el.

Az első dolog, amit a budapesti Kulturális Antropológia Tanszéken megtanultunk, hogy az a tudomány, amit mi művelünk, semmiképp sem néprajz vagy szociológia. Hiszen a szociológia egyrészt nem ismeri el a kulturális aspektust, másrészt semmit sem tud kezdeni a hétköznapi élet tapasztalataival, a néprajz pedig mélységesen konzervatív, többnyire nem más, mint kapafajták és már kihalt szokások mechanikus gyűjtögetése. Ilyen módon a mi „úttörő” kulturális antropológiai cigánykutatásunk úgy indulhatott útjára, hogy nincs előtte semmi, hiszen a szociológia és a néprajz eredményei számunkra nem relevánsak.

A második lecke tanszékünkön így szólt: a kulturális antropológia egyedül nálunk tanulható meg, a többi kezdeményezésről ez nem mondható el, hiszen e két rivális tudás valamelyikével kokettálnak. A későbbiekben mindez még azzal a váddal egészült ki, hogy egyesek a cultural studies irányába dezertáltak az antropológia területéről. Úgy is mondhatnánk, a kulturális antropológia hazai intézményei a tagadásban születtek, és további működésük e destruktív aktus kényszerű ismétlései. A kérdés azonban az, hogy mi mindent tagadnak és ezek a tagadások milyen kényszereket rónak a készülő munkákra akár cigánytematikában is.

Azért, hogy a hazai kulturális antropológia intézményesülésének fenti diszkurzív stratégiáit nyomon kövessük, szerencsére nem pusztán az e stratégiák közt hanyódoó „én” történetei állnak rendelkezésünkre. 1994-ben a *Replika* folyóirat adott otthon a küzdelmeknek, amelyek a *Paradigmák és esélyek, avagy a kulturális antropológia lehetőségei Magyarországon* című vitaindító írás körül bontakoztak ki. A vitából kitűnik, hogy a stratégia működésére a vita akkori szereplői, a hazai antropológia körül tevékenykedő társadalomtudósok is reflektáltak, és a vitában fenti kérdések meghatározó szerepet kaptak. A legfőbb törésvonal a magyarországi, „kelet-európai” néprajz és a „nyugati”

¹³ „A »Boglár-iskola« 1989–1990-es megalapítása egyértelműen amerikai típusú, részt vevő megfigyeléses terepmunkán alapuló kulturális antropológiát jelent, ami alapvető fordulatot hozott a magyarországi tudományos életben, és ebben Boglár Lajos döntő szerepet játszott.” Uo.

kulturális antropológia között húzódtott, a „személy” pedig, aki a folytonosságot adta, Niedermüller Péter.

A vita kapcsán több olyan ellentmondás, „elcsúszás” felfedezhető, amely különös csapdahelyzetet produkálhat a kulturális antropológia közép-kelet-európai gyakorlata számára. A vitaindító írás szerzője, Niedermüller Péter a magyarországi néprajzi hagyománnyal konfrontálódva igyekezett pozicionálni a hazai kulturális antropológiát. Ami már csak azért is érdekes gesztus, mert mint írja: „Tudománytörténeti tény – és írásomnak ezt a megállapítását egyik hozzászóló sem vonta kétségbe –, hogy a kulturális antropológia Kelet-Európában mindenütt a néprajztudomány intézményi keretein belül gyakran az etnológia álnév alatt bukkant fel, mert más diszciplína keretein belül erre nem adódott lehetőség” (Niedermüller 1994: 23).

Úgy tűnik tehát, hogy a néprajz és az antropológia korántsem kizáró viszonyban állnak egymással, hiszen az előbbi az utóbbi kelet-európai színtere volt a szocializmus alatt. Ugyanakkor: „Az is nyilvánvaló, hogy a néprajz és az antropológia közötti hasonlóságok, ha akarom, »rokonság« ellenére, a kultúra kutatásának ez a két irányzata, elméleti és módszertani elveiben, tapasztalataiban, társadalmi, politikai funkcióiban számos ponton különbözik egymástól. Ha pedig ez így van, akkor magától értetődő szükségszerűség, hogy ez a különállás a másik megközelítéshez való viszonyában artikulálódjon” (Niedermüller 1994: 26). Tehát egyrészt a néprajztudományban található az antropológia kelet-európai gyökerei, másrészt a néprajz lesz az a szignifikáns „másik”, amihez képest az antropológia pozicionálja magát. Ez a talán nem annyira szokatlan ellentmondás viszont tátongó úrt hagyhat maga után.

Niedermüller a néprajzot vészes elméletiszegénységgel, életidegen, jelentől teljesen elszakadó múltba fordulással és mindezekkel összefüggésben politikai és ideológiai szerepének reflektálatlanságával vádolja. Ezek a vádak azonban mindig egyfajta hiányt is generálnak, ugyanis a vádakkal párhuzamosan az is elhangzik, hol *vannak* elméletek, jelenre orientálódó politikai és ideológiai szerepre reflektáló társadalomkutatások. Egyrészt főként az amerikai kulturális antropológiában, másrészt pedig a német és észak-európai néprajztudományban, ahol – szemben a kelet-európai néprajzzal – a tudománytörténeti múlt reflektív feldolgozása már megtörtént. „Megállapíthatjuk – írja Niedermüller – hogy a nyugat-európai és részben észak-európai országokban a néprajz címszó alatt (vagy annak változatai) egészen más típusú és jellegű tudományos tevékenységet jelölnek, mint a közép-kelet- és a délkelet-európai országokban. Úgy tűnik, hogy Európa nyugati és északi régióiban már korábban megtörtént a tudománytörténeti múlt feldolgozása, az elavult, meghaladt elméleti és módszertani örökség feldolgozása, míg máshol így pl. Magyarországon még hozzá sem kezdtünk a feladat elvégzéséhez” (Niedermüller 1994: 91).

Ahogy látjuk, Melegh Attila fogalmaival élve, itt azon a bizonyos Kelet–Nyugat lejtőn állunk, ahol a Kelet–Nyugat szimbolikus térbeli távolságra ráíródik egy időbeli elcsúszás is, amely a Nyugatot mindig a Kelet utolérendő vágyott jövőjeként állítja be (Melegh 2006: 9–49). Niedermüller azonban nemcsak a nyugati, „fejlettebb” néprajzot állítja példaként az „elmaradt” kelet-európai és magyarországi néprajztudomány

elé, hanem a szintén nyugati kulturális antropológiát is, amely ebben a felállásban a „fejlett” és releváns társadalomkutatás megtestesítője (Fejős 1994: 13–14).

A tér- és időkonceptciók fenti egymásba játsása sajátos ellentmondást eredményezett a vágyott „nyugati” interdiszciplinaritás tudományok utánisága és a kelet-európai tudományépítő projekt között: „Nincsenek szilárd határok – írja Niedermüller –, egyértelmű módszerek, túl sok a bizonytalanság, az esetlegesség. Ez azonban nemcsak az antropológiát jellemzi. A posztmodern társadalomkutatás (Lyotard, 1984, Jameson, 1984, Huyssen, 1986, Baumann, 1988) legfőbb megállapítása, hogy mára végképp megszűntek a társadalomtudományi diszciplínák közötti korábbi határok, sőt maguk a diszciplínák is, és az egész gondolkodásmód is felbomlott, amely a diszciplínák közötti pontos határvonalak elvén nyugodott” (Niedermüller 1994: 121). Úgy tűnik azonban, hogy a „nyugati” posztmodern interdiszciplinaritásra történő hivatkozás éppen a kelet-európai néprajz és antropológia közti határvonal meghúzását segítette.

A vitához hozzászóló kutatók egyértelműen térfoglalásként, az antropológia intézményesülésére tett markáns kísérletként értékelték Niedermüller írását. Még ha mint intézményépítési stratégiát megértik is, nehezményezik és sok esetben vitathatónak tartják a néprajzzal való túl éles konfrontációt (Fejős 1994, Bíró 1994, Mohay 1994, Vörös 1994). Ahogy mondják, Niedermüller egyrészt homogenizálja a néprajzot, tértől, időtől függetlenül, leegyszerűsítő módon teszi meg az antropológiát és főként a német néprajzi hagyományt „bezzeg” tudományoknak az „elmaradt” magyar néprajzzal szemben, másrészt önmagát totálisan ezen a néprajzi hagyományon kívül helyezi, elfeledkezve arról, hogy voltaképpen ő maga is e kelet-európai kontextus terméke. E kontextus tudományos termékeit szintén ignorálja, hiszen az elmaradt kelet-európai néprajz alapja alá helyezi őket. A vitában tehát tematizálódik az az ambivalens viszony, amely a magyarországi kulturális antropológiát fűzi saját kelet-európai kontextusához. Miközben Niedermüller a hazai kulturális antropológiát építgeti, ugyanazzal a gesztussal szakítja meg a folytonosságot, amely a néprajzhoz, vagyis kelet-európai megjelenéséhez köthetné. Így sajnálatos módon egy olyan tudomány épül, amelynek kelet-európai kontextusban sem előzménye, sem beágyazottsága nincsen, hiszen a fenti stratégia éppen arra irányul, hogy ezeket felszámolja. Így tehát nem marad más, mint a hiány, a periféria fájdalmas kietlensége.

A kulturális antropológia magyarországi intézményesülési stratégiáinak működésében nem nehéz észrevenni Alekszandar Kjoszev „önkolonializáló kultúráinak” jellemzőit, ahogy ő hívja a bizonyos értelemben köztes, félperiferikus pozícióban lévő, főként kelet-európai országok „kultúráit”. Ahogy mondja, e kultúrák „genealogikus csomópontján ott van valami hiány – egy totális, strukturális, nem-empirikus hiány morbid tudata. A Többiek – azaz a szomszédaink, Európa, a civilizált világ stb. rendelkezik mindazzal, ami nálunk hiányzik; ők mindazok, amik mi nem vagyunk. [...] Ennek a kultúrának a forrása a hiányok fájdalmas meglétéből ered, és a történetét úgy lehetne röviden elmondani, mint egy évszázados erőfeszítést a traumatikus hiányok pótlására és felszámolására” (Kjoszev 2000: 45).

A kulturális antropológia a mi esetünkben azokat a „nyugati” szellemi és kulturális javakat testesíti meg, amelyekre Kjosszev kelet-európai értelmiségije szüntelenül áhítozik, amelynek hiánya konstituálja „kulturáját”. Ám, amint láttuk, ez a hiány maga is konstituálódik az úgymond „fejlett” nyugati tudások és intézmények átplántálásának kemény munkája közben. Ez a munka azonban nem pusztán e tudások „előtti” eredményeket ignorálja, hanem azokat a problematikákat is irrelevánssá, hangtalanná teszi, amelyek a félperifériás kelet-európai kontextus tipikus termékei, hiszen az „igazi”, „aktuális” problémák csakis a nyugati centrumtársadalmak kontextusában termelődhetnek.

Bár a hazai intézményrendszer univerzumában fényévnyi távolságra helyezkednek el egymástól, nem volt ez másként Prónai Csabának¹⁴ az ELTE Kulturális Antropológia Tanszékén zajló cigánykutató szemináriumán és Niedermüller Péter pécsi Modernitás PhD-n tartott kultúratudomány-óráin. Prónai Csaba a nyugat-európai kulturális antropológiai cigánykutatások eredményeit, problémafelvetéseit igyekezett megismertetni és elsajátíttatni velünk, hallgatókkal.¹⁵ Ezekben a kontextusokban, szemben a magyarországgal és a kelet-európaival, a „cigány” jelentése egészen más tematikák mentén szerveződik. Csakhogy érzékeltesük ezt a különbséget: e kutatások társadalmi kontextusában a „cigány” nem az a „jelentős” szereplő, aki körül a kisebbségi léttel és tapasztalattal kapcsolatos főbb problematikák és egzisztenciális félelmek megjelennek.¹⁶ Ezeken az egyébként rendkívül inspiráló és alapos órákon a kettő közötti különbségről egyetlen szó sem esett. Ha ezzel a különbséggel számot vetünk, akkor nyilvánvalóan a hazai cigánykutatás eddigi produktumaihoz kellett volna nyúlnunk, éppen azokhoz, amelyektől oly nagy igyekezettel próbáltunk elhatárolódni. Az elhatárolódás mögötti motiváció erősebbnek tűnt a fenti különbségek érzékelésénél, ekképpen ezek az órák nem tudtak felkészíteni minket arra a majdani helyzetre, amikor kutatásunk tárgya, a „cigány”, a közélet egyik legfontosabb szereplőjévé lépett elő.

Niedermüller Péter óráin hasonló problémába botlottunk. Niedermüller az antropológiában bekövetkezett szemléletváltást oktatta, amely elsősorban a globalizáció folyamatában végbement változásokra reflektál, úgymint a transznacionalizmusra, a növekvő migráció jelenségére és az identitások hibridizációjára. Appadurait, Hannerzet, Alejandro Portes, Ludger Priest olvasva tudtuk meg, hogy világunk kimozdult a helyéről, emberek, dolgok, jelentések szüntelen áramlása közben eddig nem várt keveredések, új jelentések keletkeznek, a klasszikus antropológia kultúrát helyhez rendelő felfogása nem tartható többé. E felbolydult világ, főként nagyváro-

¹⁴ Prónai Csaba 1995-ös *Kulturális antropológia és cigánykutatás* című könyvében igyekszik valamilyen folytonosságot megteremteni. Tulajdonképpen Michael Stewart első kulturális antropológiai cigánykutatásának magyarországi előzményeit göngyölíti fel, mindvégig egyértelművé téve, hogy a magyarországi cigánykutatás Michael Stewart munkájában ért a csúcsára (Prónai 1994).

¹⁵ Williams 2002, Balsco 1999, Piasare 2000, Tauber 2000, Okely 1983, 1996, Formoso 2000, Sutherland 1986 munkáival.

¹⁶ Bár az némiképp módosult az Európai Unió kelet-európai bővülésével és a kelet-európai országokból induló migrációval.

sokhoz köthető tapasztalatát rendkívül inspiráló volt hallgatni, beszéltünk fülöpszigetek bevándorlóiról az Amerikai Egyesült Államokban, törökökről Berlinben, pakisztániakról Angliában, a transznacionalizmus megannyi példájáról, miközben a magyarországi cigányságról egyetlen szó sem esett, mintha ez a téma eleve a „provinciális”, „elmaradott” kelet-európai, tehát irreleváns, meghaladott társadalmi problémákat testesítené meg, szemben a nyugati társadalmak „releváns”, „aktuális” kérdéseivel. Én magam is kicsit csalódottan gondoltam saját „maradi” terepemre. Folyamatosan azon törtem a fejem, hogyan is beszélhetném el itt a Borsod-Abaúj-Zemplén megyei falvak cigány tapasztalatát, ezt a merev, keveredésekre nagyon is érzékeny cigány–magyar különbségtételt, mindenféle mozgásnak és mobilitásnak ezt a csekély felhozatalát. Ám amíg mi a nyelvet kerestük, a régió felhalmozódott feszültségei a 2000-es évek végére kikövetelték maguknak a beszédet: a radikális jobboldal a cigánytematikával bejutott a Parlamentbe, a régió falvaiban és városaiban folyamatosan kipattanó botrányok pedig az európai közélet aktuális témáivá váltak.

Kutatásunk kezdetén, 1999-ben azonban a cigány, vagyis a „cigánytelep”, sokkal inkább a klasszikus antropológiai terepmunkák helyszínének helyettesítőjeként került a figyelmünk középpontjába, mintsem az aktuális társadalmi kontextusnak köszönhetően. Tanszékünkön ugyanis az „igazi” kulturális antropológia legfőbb ismérve a terepmunka volt. Mindez nem olyan különös, hiszen ugyanez a helyzet azokban a társadalomtudományi kontextusokban is, ahol az antropológia sokkal mélyebb hagyományokkal rendelkezik. Tanszékünk leginkább e hagyományok klasszikus irányát közvetítette, vagyis azt az elgondolást, hogy a terep alapvetően helyhez kötődik, valamint egy határokkal rendelkező „népcsoportot” takar. Ahogy Virginia Caputo és Nigel Barley találóan megjegyzi, a terepmunka egyfajta átmeneti rítus az antropológusképzésben, csak az a kutató léphet be ebbe a közösségbe, aki úgymond átesett a tűzkeresztségen, hosszú hónapokra vagy évekre „választott népéhez” kötözött (Caputo 2000: 19–36, Barley 2006: 10). Caputo kifejti, hogy hiába a klasszikus terepmunka és az azzal együtt járó kultúrakoncepció fent is említett számtalan kritikája, az antropológiában még mindig tartja magát a hierarchia, amelyben az a kutatás áll előrébb, amelyik „tisztább”, azaz „távolibb” terepen készült (Caputo 2000: 19–36).

Másodéves egyetemi hallgatóként évfolyamtársammal, Horváth Katával buzgón kerestük a lehetőséget, hogyan eshetnénk át ezen a „tűzkeresztségen”, hogyan léphetnénk be ebbe az általunk nagyon is csak „elképzelt” tudományos közösségbe. Az antropológia klasszikus terepei azonban nekünk, ahogy a többi hallgatónak is, nem pusztán távolinak, hanem források és a kolonialista örökség hiányában megközelíthetetlennek tündek. Tanszékünk színes forgatagában azonban sokféle figura megfordult, akik itt-ott jártak a világban mindenféle egyéb indíttatásból. Sokan diplomaták gyermekei voltak, mint maga Boglár Lajos is, így jutottak el távolabbi terepekre, Afrikába vagy Dél-Amerikába. Megint mások egyéb munkájuknak vagy hobbijuknak köszönhették, például profi hegymászóként jártak Nepálban, így tanulmányozhatták az ott élő népcsoportokat. És persze voltak az általunk nagyra

becsült kalandorok, akik saját zsebből, általában kevés pénzből vágta neki Indiának vagy éppen a Feröer-szigeteknek, majd onnan hazatérve terepmunkaként mesélték el élményeiket. Sokan más tanszékekről, például japán szakról látogattak el hozzánk, onnan találtak forrásokat munkáikhoz, ők többnyire fő szakjukon tevékenykedtek tovább. Ezekből a munkákból azonban kevés publikáció született, általában jó esetben egy-egy szakdolgozat. Boglár Lajos maga is sokat nyugtalankodott a lemorzsolódók magas száma miatt. Panaszait hallgatva elhatároztam, hogy sosem fogok közülük tartozni, kapcsolatok és anyagi erőforrások híján számomra is elérhető terepen válok igazi antropológussá.

A „cigány”, pontosabban a falusi cigánytelep így került figyelmünk középpontjába, törekvésünken az elérhető „idegen”, a „saját másik” szerepét kapta. A „cigány” tehát egyfajta hiányt pótol, az olyannyira vágyott klasszikus antropológia „távoli” terepét helyettesítette, akin, úgymond, le lehet játszani terep- és kultúrakoncepcióját. Ezzel a helyettesítéssel azonban, úgy tűnik, nyakunkba vettük a kolonialista örökség terheit is. A kutatókat „kulturális másságát” az erőteljesen működő cigány–magyar különbségtétel biztosította, míg a terep távolságát a főváros és a falu különbsége garantálta. Akkori kollegámmal tulajdonképpen nem tettünk mást, mint szót fogadtunk annak a felszólításnak, amelyet Voigt Vilmos, a Folklór Tanszék hajdani vezetője intézett Niedermüller Péterhez: „Tessék, megcsinálni, amit hiányolni tetszik!” Másodéves egyetemi hallgatóként útra keltünk hát, hogy – mint „első” magyar kutatók – kulturális antropológiai terepmunkát végezzünk cigány terepen.

A „cigány”, mint a kulturális antropológiai kutatás tárgya, némileg új fényben látszódott a szociológiai kutatásokhoz képest. Ebben a fényben kivehetővé váltak a cigánytelepi élet hétköznapi tapasztalatai, azok az elvek és főbb jelentések, amelyek e közeget szervezik, úgymint rokonság, nemiség, cigányság és magyarság. Hosszú, több mint tízéves munkánk során küldetésünk némileg irányt váltott, köszönhetően az ez idő alatt bekövetkező társadalmi változásoknak is. A kulturális antropológia hazai megvalósítása közben fokozatosan kerültek figyelmünk középpontjába annak a kisebbségi tapasztalatnak a sajátosságai, amelyet a cigány–magyar különbségtétel kitermel ezekben a főként falusi közegekben. Így célom egyre inkább az lett, hogy feltérképezzem ennek az igencsak jelentőssé váló különbségtételnek a változásait, hogy a cigány közegekben tapasztalt jelenségeket ezzel összefüggésben érthessük meg.

II. A KÜLÖNBSÉGTÉTELEK LOGIKÁJA

II.1. A rokonsághoz vezető út

A cigánytelep felé vezető út

Amikor 1999 novemberében megérkeztünk Gömbaljára, mindenféle támpont híján, az első utunk a kocsmába vezetett. Gondoltuk, az ott ücsörgő helyiek vagy a kocsmáros majd útbaigazít minket. Egyetlen név és cím volt birtokunkban: Balogh Rudolf, Köztársaság út 8. A kocsmáros felvonta a szemöldökét a név és a cím hallatán majd kajánul elmosolyodott: „Lányok – mondta –, hát arra kifele ti inkább ne menjetek, ottan megszurkálnak titeket!”

A kocsmáros játékos figyelmeztetése egyszerre szólított meg minket idegenként és magyarként, akikre tudatlanságukban rá lehet kicsit ijeszteni, majd összekacsintani velük, hogy a cigánytelep, ahová „naivságunkban” igyekszünk, „köztudottan” „veszélyes”, „nem magyarnak való hely”. A kocsmáros tehát hamar eligazított minket a társadalmi viszonyok térképén, ám Balogh Rudolf konkrét lakhelyéről igencsak homályos információkat kaptunk.

Pedig Balogh Rudi Gömbalján nőtt fel, ide járt iskolába, és amikor munkából tart hazafelé rokonaival és barátaival, gyakran beugrik egy pohár sörre kocsmárosunkhoz, az Anikó presszóba. Balogh Rudi tehát korántsem ismeretlen vendég a kocsmáros számára: mint látjuk, tudja róla, hogy cigány, és mint ilyen, valamelyik cigánytelepen lakik. Ez pedig elég információ neki ahhoz, hogy tudassa velünk, a pontos cím vajmi kevés, hiszen ha célba akarunk érni, olyan különbséget kell átlépnünk, amely ebben a közegben alapvetőnek és többnyire megkérdőjelezhetetlennek látszik: a cigány–magyar különbségtételt. Nem tudhatjuk, hogy a kocsmáros valójában mit tudott Rudi pontos lakhelyéről, de abban biztos lehetett, hogy két fiatal magyar lánynak ott kevés keresni valója akad, hiszen a falu hétköznapi gyakorlataiban a cigány–magyar különbségtétel a térbeli elkülönülés által is működik. Amikor pár óra múlva felfele baktattunk a domboldalon a Köztársaság úti cigánytelep felé, egy tíz év körüli kisfiú jött velünk szembe. „Nem tudod, hol lakik a Balogh Rudolf? – kérdeztük. – A Rudi bátya?! Hát azt mindenki tudja!” – vágta rá hitetlenkedve, majd készségesen elvezetett minket úti célunkhoz.

Úgy tűnhet, nem sok minden köti össze a kisfiú evidenciáját – mi az, amit mindenki tud – a kocsmároséval – mi az, amit senkinek sem kell tudnia. Úgy tűnhet, Balogh Rudi két párhuzamos valóságban van jelen: az egyikben semmi mást nem kell tudni róla, mint hogy „cigány”, a másikban megkerülhetetlen figura. A hétköznapi élet tapasztalataiban valóban könnyű egy külön „cigány” és egy külön „magyar”

Gömbalját megélni, attól függően, hogy az ember a különbségtétel melyik oldalán lakik. Azonban Balogh Rudi jelentősége az egyik kontextusban nagyon is függ attól a szinte megsemmisítő irrelevanciától, amely a másik kontextusban jutott neki osztályrészül. Habár e kölcsönös függés nyilvánvalónak látszik, kvázi idegenként belépve e Borsod megyei falu közegébe, hamar választásra kényszerültünk a „két” Gömbalja között.

Első látogatásunk után nem sokkal a cigánytelepre költöztünk. Jó terepmunkásokként igyekeztünk minél több embert megismerni, átlátni a viszonyokat, követni az eseményeket. Hamarosan azonban észre kellett vennünk, hogy Rudiékkal és a cigánytelepiekkel tartva látókörünkől lassan kiszorulnak a „magyarok”, vagy csupán egy bizonyos típusú perspektívából látszanak. Hogy kapcsolatainkat kissé kiszélesítsük, megpróbáltuk a saját útjainkat járni, felkeresni legalább azokat, akik jelentősebb szerepet töltenek be a faluban: a tanárokat, a polgármestert, a boltosokat, akik, mint nagyobb presztízsű pozícióval bírók, automatikusan a „magyarsághoz” tartoztak. Útjainkkal sajátos dinamikát indítottunk el. „Magyarságunk” hirtelen felértékelődött vendéglátóink szemében, mintha beszélgetéseinkkel egy sajátos „magyar” szövetség alakult volna ki a falubeliekkel, házigazdáink kárára. Egy-egy beszélgetésből visszatérve gyanakvó kérdések fogadtak minket: „Na, mit mondott nektek az a János bácsi (egy tanár)?!”, „Na, mi van a nagyigájú Kósa Pistával (az akkori polgármester)?! Ő maga a Torgyán Józsi! Nem tudtátok?! A nagy miniszterelnök úr!” – gúnyolódott Rudi felesége, Gina. De fordított előjelű kérdések is vártak ránk: „Na, és mit mondatok, milyen a cigány élet, milyenek a cigányok?” Pár pillanatnyi zavart csend következett, hiszen a kérdés előfeltételezte, hogy valamiképpen kibeszéljük, kiadjuk a „cigányokat”. Beszélgetéseink egyfajta árulásnak látszódtak, amellyel „magyar” szövetség köttetik, házigazdáink pedig ezáltal visszakerülnek a „cigány” veszélyes és lenézett idegenségébe.

Minden közeledésünk a „magyarok” felé, tétova gesztusaink rákérdeztek akkori törékeny viszonyunkra. „Cigányságunk” folyamatos megerősítésre szorult, bizonyítanunk kellett, hogy mi már „velük” vagyunk, nem szégyelljük őket, sem magunkat, ott lakunk, ahol ők, azt esszük, amit ők, ahová mennek, oda megyünk mi is, lojalitásunkhoz nem férhet kétség. Fővárosi kötődésünk, fiatal korunk és a tanszékünkéről hozott ideálkép a „terep” „befogadásáról” fogékonnyá tett minket az efféle szoros, már-már testvéri szövetségek kialakítására. Cigányságunk azonban csak magyarságunkkal együtt kapta meg jelentőségét, éppen a cigány-magyar különbségtétel e sajátos kiforgatása tett minket láthatóvá, adott ottlétünknek jelentést. A falubeli magyarok számára viszont cigánytelepre költözésünk tűnt a helyi viszonyok felől teljességgel értelmezhetetlen gesztusnak. Szemükben lassan elsüllyedtünk a cigánytelepi élet számukra homogén masszájában. A kommunikáció legfeljebb akkor ment zökkenőmentesen, ha az a tény, hogy cigánytelepen lakunk, háttérbe szorult, esetleg meg nem történt dologként lehetett kezelni. Ettől kezdve főképp olyan szituációkban találkoztunk „magyarokkal”, amelyeket a cigány-magyar különbségtétel helyi működése lehetővé tett. Mentünk „hozzá” vásárolni a boltba, inni a kocsmába,

gyógyszerért a patikába, dolgozni a földjére, leadni neki a szedett cseresznyét, az iskolába szülőire, hivatalos ügyeket intézni, kölcsön kérni a hó végén. Mint látjuk, minden utunk hozzá vezetett, amely egyrészt valamilyen értelemben alá-fölérendelt viszonyt követelt a résztvevőktől, másrészt pedig a falu nyilvánosságát jelentette.

Rudiékhoz költözve azonban nem pusztán a magyarokkal való kapcsolattartás vált problematikussá, jelezve, hogy itt egy éles társadalmi megkülönböztetésről van szó.¹⁷ Egy más típusú különbségtétel is meghatározta munkánkat, amely szintén sokat elárult az ott működő viszonyok dinamikájáról.

A „messziről jött” látogató és a családtag

Ahhoz, hogy ezeket a viszonyokat jobban átlássuk, jó módszernek tűnik saját te-repmunkás pozíciónkat szemügyre venni, elemezni, hogy jelenlétünk, ha tetszik, „beilleszkedésünk”, mely társadalmi jelentések mentén vált lehetségessé.

Bármely kutatásunkról szóló előadáson, formális vagy informális beszélgetésen a hallgatóság beköltözésünk körülményeit firtatta. Elemi kíváncsiság motoszkált a közönségben, legyen az egy konferencia hallgatósága vagy pusztán baráti társaság. „De hogy tudtatok odaköltözni egy családhoz?! Mit mondtatok?!” – buggyant ki előbb-utóbb a kérdés, még olyan közegekben is, ahol ennél úgymond „szofisztikáltabb” problémafelvetésekhez szokott az előadó. Sokszor, főként diákhallgatóság körében pontosítottak is a kérdésem: „Csak, mert nehezen tudom elképzelni – mondták –, hogy mondjuk, hozzánk odajön valaki, hogy ő most kutatna és ideköltözne.” A kérdések tehát javarészt a család és az azt övező háztartás határainak átlépésére vonatkoztak. A válaszuk ilyenkor általában így hangzott: a cigánytelepi közegekben a háztartások és az egy háztartásban élő családok mozgékony egységek. A háztartások összetétele, létszáma folyamatosan változhat, már felnőtt, házas gyerekek, vagy éppen valahol nem szívesen látott rokonok költözhetnek időlegesen a ház valamelyik szobájába. Házigazdánknál számtalan rokon lakott már, kezdve Rudi árván maradt unoka-húgától, Gina legkisebb testvéréig, aki lányával hónapokig élt nővérénél. De az is előfordult, hogy Gina egy másik húga egész 5 tagú családjával időzőtt házigazdánknál huzamosabb ideig. A terek villámgyorsan alkalmazkodnak az új helyzethez, a házat mindig úgy alakítják, hogy nagyjából megfeleljen az igényeknek. Így már nem olyan különös, hogy 2000 áprilisában két kutatóval bővült a háztartás, bár nyilván nem véletlen, hogy Rudiék fogadtak be minket, akik még az átlagnál is nyitottabbak voltak az új, ideiglenes „családtagok” érkezésére. Jelenlétünk ugyanis szintén rokoni kapcsolatként vált elhelyezhetővé. Mindez már csak azért is történhetett így, mert erre kevés más lehetőség adódott. A helyi viszonyokban nem találjuk előzményét egy olyan kapcsolatnak, amely ilyen szinten téríti el a cigány–magyar különbségtételt.

¹⁷ Éppen e kizárólagos viszonyból fakadó hiányosságot orvosolandó, indítottunk el egy kutatást az Anblokk Egyesület közreműködésével a helyi magyarok között. A kutatást Oblath Márton és Berkovits Balázs végezte, ezen írás többek között az ő általuk készített interjúkra is támaszkodik.

Terepmunkám alatt a Hit Gyülekezetének „hittestvéreim” kívül, a „magyarral” többnyire csak hivatalos személyként találkoztam a cigánytelepen.

Egyszer azonban különös magyar látogatók érkeztek a telepre. Házigazdánk kisebbik lánya, Zsanika naphosszat unokatestvéreivel játszott egy elhagyott vályogház udvarán. Zsanika mindig igyekezett vezető szerepet kivívni a többi telepi kislány között, most is sajátos utasításokkal látta el őket: „Te vagy a Zsófi – mondta egyik játszópajtásának. – Te meg a Tündi – mondta a másiknak. – És vendégségbe jöttök hozzánk” – foglalta össze röviden az eljátszandó szituációt. A képzeletbeli Tündi és Zsófi, eleget téve Zsanika kérésének, illedelmesen bekopogtak, ahogy „magyarokhoz illik”, Zsanika pedig homokból készült tortával kínálta őket. A két fantáziavendég a valóságban a kislány magyar osztálytársai voltak, akik talán még a képzeletükben sem jártak Zsanikáék környékén. Habár a „magyar” ritka vendég a telepen, pláne egyes családoknál, annál gyakrabban van jelen a fantáziákban, egy képzelt, elérendő világ főszereplőjeként.

Mi viszont hús-vér emberként álltunk az ajtóban, amikor első látogatásunk alkalmával bekopogtattunk későbbi házigazdáinkhoz. Mint ismeretlen vendégeknek házigazdánk helyet kerestek nekünk a társadalmi viszonyok palettáján, amely értelmezhető és kezelhető a mindennapi együttélés során. Nem csupán önszántukból tették ezt, hiszen terepmunkánk alatt újra és újra feltették nekik a kérdést: „Kik ezek a lányok?” „Kik ezek a magyarok?” Bár számtalan válasz született és nemegyszer fejtettük ki jövetelünk okát, meséltünk kutatásunkról, legtöbbször hitetlenkedő reakciókat kaptunk, miszerint biztos, valamelyik közeli intézetből szöktünk. Vagyis csakis elhagyatott, védtelen magyarokként kerülhettünk a telepre, akik, akárcsak mi, általában egy rokoni hálózatra rácsatlakozva találnak magunknak védeltséget a cigány közegekben. Mondhattunk azonban bármit, és reagálhattak arra bárhogy, egyetlen mondat létezett, amely helyretette bizonytalan, sehová nem illő pozíciónkat: „Rudiékkal vannak”, „Rudiékkal vagyunk”. Ez azonban nem magyarázat, pusztán egy állítás, amely egyszerre jelent hovatartozást és tulajdonlást, védelmet és kötelezettségeket. A „Ki vagy?” kérdésre, tehát a „Kivel vagy?” válaszával feleltünk, ami a mindennapi élet során a rokoni kötődésekre utaló helyzetek sorát jelentette számunkra. Ez a kvázi rokonság nem feleltette el magyarságunkat, inkább egyfajta mozgásteret biztosított a cigányság és a magyarság között, egy olyan közegben, amely nem sok lehetőséget ad erre. Hiába nyúltunk volna közegünkben olyan jól bevált szerepekhez, mint kutató, szívességet kérő barát, ne adj’ isten, albérlő, a cigány-magyar különbségtétel vagy-vagy logikája erősebb kötődést követelt, családtaggá válásunk és az azzal járó kötelezettségek minden más pozíciót felülírtak.

Amikor tehát 1999 telén házigazdát kerestünk magunknak, családot találtunk és egy kiterjedt rokonságot, ami megteremtette ottlétünk legitimitását. Többé nem kellett azzal bajlódni, hogy rendhagyó jelenlétünk értelmezhető legyen. A kvázi rokoni kapcsolat helyet biztosított nekünk, mozgástereket adott, mindenhova eljuthattunk, ahová családunk ment, a szülői értekezlettől kezdve a gyűjtögető munkákon át a szomszédos falvak cigánytelepein élő rokonokig. Ám jobban tettük, ha csak óvatosan

feszegettük újonnan kapott értelmezhetőségünk határait, és elfogadtuk, hogy a rokonságunkkal együtt járó mozgástereink nem irányíthatók mindig kedvünk szerint. A családba kerülve nem pusztán a cigány–magyar különbség vált szinte végképp meghaladhatatlanná. Hamarosan azt is be kellett látnunk, hogy a rokonság által sem válik a „cigányság” tökéletesen bejárható tereppé, és tiltásokba, különbségekbe ütköztünk mindenütt. „Azokhoz ne menjetek, azok retkes, bornyú cigányok, nem olyanok, mint mink” – szól az egyik felszólítás, „azok ott má’ magyarnak teszik magukat, kényesek, nagy úri cigányok, nem úgy fogadnának tikteteket!” – hangzott a másik.

Mintha a kocsmáros különbségtevő felszólítása visszhangozna mindenfelől. Ez a különös áthallás, mint látni fogjuk, nem véletlen, csupán most nem a cigány–magyar különbséget hangsúlyozza, hanem a cigányságot teszi a rokonság révén különbözőségek terepévé. A „különböző cigányok” ugyanis, ahova mennünk nem volt ajánlatos, többnyire a rokonsági hálózatokon kívül helyezkedtek el. A „retkesek”, a „nem olyanok, mint mink” egyben a másik kiterjedt rokonsági hálózatot jelentette, ahogyan a „beképzelt, kényes, nagy úri cigányok” megjelölés is a nem rokon cigányokra utalt.

Terepmunkánk idején három, egymástól többé-kevésbé stabilan elhatárolódó, kiterjedt cigány család élt a faluban, és a rokoni különbségek térben is megfoghatóvá váltak. A Köztársaság úti telepet szinte teljes egészében a Balogh család lakta, a másik vályogházás telepen a Rostás família élt, míg a harmadik kiterjedt család, Farkasék, a kilencvenes évek elején épült cigánysort uralták. A negyedik cs-ház (csökkentett értékű) sor némileg vegyesebb képet mutatott: ott főképpen azok a családok éltek, akiknek valahogy sikerült kiköltözniük a vályogházakból. Ez utóbbi két telep a vályogházásoknál jóval magasabb presztízzsel bírt.

Ahogy a három nagycsalád elkülönülése viszonylag állandónak látszott, úgy a hozzájuk tapadó jelentések is igen stabilnak tűntek. Amíg a Rostás családot „retkeséggel”, „elmaradottsággal”, vagyis a cigány összes pejoratív jelentésével vádolták folyamatosan a különbségtétel során, addig a Farkas család ellen, éppen ellenkezőleg, az volt a vád, hogy cigányságukat és ezzel magukat is megtagadva, egyfajta hamis, „álmagyar” pózban élnek. Ezek a fenti megkülönböztetések olyan cigányságot jelenítenek meg sajátként, amelyet egyrészt nem kell elveszíteni, másrészt nem záródnak be fenyegető jelentéseibe. A Balogh családhoz tartozni ugyanis ilyen módon azt jelenti, hogy az illető se nem „retkes”, tehát nem az a cigány, akiről a magyarok ítéletei szólnak, se nem „kényes”, vagyis szégyellve cigányságát nem próbálja átjátszani magát a „magyar” szerepbe (vö. Horváth 2001: 33–41). Mindez csupán a Balogh család perspektívája, mondhatnánk, de ha perspektívát váltottunk, a kép úgy sem változott: akárhol néztünk körbe, a rokonság mentén különböző cigányokat láttunk, családokat, akik máshogy cigányok, mint „mink”, telepeket, cigánysorokat, ahova „jobb nem menni”. Bár a fenti megkülönböztetések elég statikusnak tűnhetnek, valójában az elvük, a módjuk és némileg a tartalmuk állandó, nem pedig azon emberek halmaza, akiket elválaszt. Nem kellett ahhoz átmennem a Rostás család lakta telepre, hogy rosszalló megjegyzéseket kapjak házigazdáimtól, elég volt átugrani a szomszédba, akár csak Rudi unokatestvéréhez, akiknél „tudvalevőleg” „leülni nem lehet a retekől”. Sokszor

úgy tűnt, hogy a cigányság nem más, mint a különbségtevés maga, különbségtételek bonyolult hálózata, amelyben a rokoni kötődések kiemelt szerepet játszanak.

Két összefüggő jelenség

Nem a mi kutatásunk az egyetlen, amely hasonló tapasztalatokról számol be a cigány különbségtétel kapcsán. Több, főként közép-kelet-európai, falusi, vagy kisvárosi közegben készült munka ír le a helyi viszonyokat, mozgástereket erősen szabályozó, hasonlóan kizáró és hierarchikus különbségtételt cigány és nem cigány között. Ennek szimbolikus fenntartására még akkor is különösen ügyelnek, ha a valóságban a viszonyok már esetleg más mintázatot mutatnak. Ez a típusú különbségtétel pedig mindig együtt jár a cigány pejoratív, degradáló jelentéseivel (Engebrigtsen 2007, Ries 2009, Silian 2010, Durst 2010, Z. Scheffel 2005). Engebrigtsen a kilencvenes években végzett kutatást egy erdélyi faluban, ahol az „élet rendjét” három fő jelentés szervezte: a román, a magyar és a cigány. Ezek a különbségtételek a három csoportot alá-fölérendelt viszonyban jelenítik meg, amelyek előre lefektetett módon érintkeznek egymással (Engebrigtsen 2010: 32–83). Alina Silian cikke jól mutatja, hogy bizonyos falusi közegek életének mennyire szerves része az effajta különbségtétel. Ahogy írja, hiába változott meg a romániai Száznagyvesszősön élő romák számaránya és gazdaságban betöltött pozíciója, a falu nem roma lakossága, vezetése, és az azon kívüli autoritások továbbra is a szimbolikus rendben betöltött alárendelt szerepükben rögzíténék a „cigány” helyét (Silian 2010: 76–83).

Durst Judit, aki Borsod megyei, úgynevezett elcigányosodó településen dolgozott, szintén hangsúlyozza munkáiban, hogy a falu társadalmában a cigány és a magyar különbség nem elmosható: a falu társadalmi hierarchiájának csúcsán a „magyar” ül, ő az örök igazodási pont, a megtestesülő norma, aki felé az ambíció motorja hajtja a cigány családok egy részét. A rigid különbségtevést azonban egyfajta szoros és familiáris patrónus-kliens viszony jellemzi, amelyben az előbbi mindig a magyar, az utóbbi pedig mindig a cigány, és a pozíciók felcserélése ilyen formában elképzelhetetlen (Durst 2006: 62–105).

David Scheffel a Svinia (Szinye) nevű szlovákiai faluról írott könyvében különös eszközhöz nyúl. A roma-szlovák különbségtételt írásában következetesen a „fekete” és „fehér” terminusokkal helyettesíti. Scheffel e terminusváltással próbálja az általa megfigyelt jelenséget a „faji megkülönböztetés” fogalmába és asszociációs mezejébe irányítani. Leírja, hogy a falu magas presztízzsel bíró tereiből, a bálteremből vagy a kávézókból, a romák, ha csak informális eszközökkel is, de ki vannak tiltva. Elképzelhetetlen, hogy a főutcán vagy a környékén roma családok lakjanak, ha pedig valaki a megengedettnél szorosabb viszonyt tart fenn egy romával, azt szlovák környezete szankcionálja (Scheffel 2005, 28–42).

A fenti példák sokasága természetesen nem jelenti azt, hogy a cigány nem jelenhet meg más viszonylatban és pozícióban, nem vehet magára más jelentéseket ezekben

a közegekben. Catalina Tesar disszertációja éppen ezt bizonyítja: az általa kutatott cortoraro mind kulturális, mind gazdasági erőforrásaik révén kikerülnek ezt a hierarchikus különbségtételt. De ebben a közegben is létezik az a cigány, akinek, mivel nem rendelkezik a fenti erőforrásokkal, ez a kizáró és hierarchikus viszony határozza meg a pozícióját (Tesar 2012: 39).

Az ímént felsorolt művek azonban a fentiekkel párhuzamosan mást is állítanak, hasonlóan az általam előző fejezetben leírtakkal. Nem találunk olyan cigánytematikában íródott, antropológiai orientációjú művet, amely ne említene meg saját kutatott közege kapcsán a „cigány” mint „közös-ség” problematizáltságát. Némely szerzők, például Patrick Williams, e problematizáltság legfőbb eredőjét abban látják, hogy a „cigány” eleve egy úgynevezett külső perspektíva: az általa kutatott közegekben élők önmagukat nem cigányként, hanem kalderásként, manusként, kálóként stb. azonosítják, amelyben az egyik leglényegibb motívum az egymástól való különbözés (William 2000: 263–274). Ha Williams érvelését elfogadjuk is, a problematizáltság akkor is fenn áll, és mint ilyen kifejti hatását. Hiszen a „cigány” továbbra is valami közös jelölője lesz, ezekben a kelet-európai közegekben pedig egyre gyakrabban lép fel vele szemben ez az igény. A „cigány” közös jelentéssé válik, amikor a különböző társadalmi problémák „tökéletes” metaforájaként szerepel, és azokban az esetekben is, amikor mint társadalmi szereplő védi saját érdekeit, és mint ilyen szállhat be az erőforrásokért folytatott küzdelembe. Ugyanakkor a cigányság, mint láttuk, és látni fogjuk, sok esetben csakis bizonyos különbségtételek által válik megélhetővé.

Durst Judit „falujára” és saját terepünkre tekintve Patrick Williams magyarázata még jobban elbizonytalaníthat. Egyre kevésbé lesz tartható az az állítás, hogy ez a problematizáltság azért áll fenn, mert az úgynevezett külső perspektívából látszó cigányság „valójában” több egymástól elkülönülő csoport, amelyekben ez a problematizáltság már nem létezik. Durst Judit kutatása, amely egy 800 fős falucska cigány lakosaira (körülbelül 650 főre) fókuszál, ebben a „mikro-közegben” rendkívül „rétegezett társadalmat” talál. Miközben a „cigány” egyértelműen valamiféle közös jelölője, különbségtételek sűrű rendszerét látjuk, például különböző életstratégiák vagy a rokonság mentén. Amíg a cigány–magyar viszonyt a patrónus-kliens kapcsolat jellemzi, írja, addig a cigányok közti egyfajta szolidaritásra alapuló egalitarizmus uralkodik. Hamar kiderül azonban, hogy ez a szolidaritás és egyenlőség legfőképpen a kiterjedt családi viszonyokra jellemző, vagyis az, amit Durst Judit a cigányságon „belüli” kapcsolatként ír le, valójában a rokoni kötődések mentén működik, és mint ilyen szintén a „belső” különbségtevés alapja.

A „cigány” mint közös problematizáltsága a többi fent hivatkozott műben és más munkákban is rendre felbukkan. Engebrigtsen és Scheffel is leírja, hogy a cigányság mint hovatartozás elsősorban a rokoni kötődésen keresztül élhető meg. A nem rokonok általában mint „mások” „tőlünk” cigányságukban különbözők jelennek meg, akikkel a magától értetődő szolidaritás igencsak kérdéses. Scheffel azt állítja, hogy a nem rokon romák közti érintkezés mindig feszültséggel terhelt, ezért kerülendő.

Paloma Gay y Blasco hasonló jelenséget ismertet a Madrid környéki lakótelepeken élő cigányok kapcsán, egyrészt a nem cigány társadalomban betöltött szerepükről, másrészt a fragmentálódás tapasztalatáról. Mint írja, az egy telepen élő, de nem rokon lakók nem sok kapcsolatot tartanak egymással, már csak azért sem, mert az ilyesfajta érintkezés potenciális konfliktusforrás. A másik háztömbben, másik rokonsági hálózathoz tartozókat mindig morális ítéletek sújtják, többek között cigányságuk kapcsán. Blascót, akárcsak minket, folyamatos figyelmeztetések kísérték útjai során: „azokhoz ne menj, azok nem olyanok, mint mink” – figyelmeztették folyton-folyvást cigány barátai. A nagyfokú fragmentációt látva Blasco arra a következtetésre jut, hogy a cigányság, mint közös, nem a „közösségben” (*community*) élhető át, hanem egyfajta folyamatosan kifejezendő morális tartalomban. A cigányság ilyen módon nem közösség, hanem morális létezés, megfelelő viselkedési forma, az aszerint történő életmód. A cigányság tehát performatív, újra és újra létre kell hozni, és ez elsősorban a nemiségen keresztül lehetséges. Blasco szerint a cigánysággal történő identifikáció azért is különbözik a nemzeti identitásoktól, mert nem állt a rendelkezésére terület, múlt, mint kollektív emlékezet, sem kidolgozott anyagi kultúra, ezért a cigányságnak úgymond nem maradt más, mint a test. A személy saját maga az egyetlen, amin keresztül a cigányságot újra és újra létre lehet hozni (Gay y Blasco 1999: 60–83).

Mint látjuk, a fent említett két jelenséget, vagyis a cigány–nem cigány különbségtétel kizáró és hierarchikus voltát, és a cigány mint közös problematizáltságát számos szerző említi, akár ugyanabban a könyvben, tanulmányban, fejezetben. Némelyikük, mint Blasco, ez utóbbi jelenségre magyarázatot is talál. A fenti művekben azonban csak ritkán találunk összefüggést a két jelenség között, többnyire egymástól függetlenül értelmezik őket. Pedig meggyőződésünk, hogy a cigány különbségtétel fent ismertetett működése, a cigány mint közös átélhetőségének problematizáltsága és a rokonság erőteljes szerepe ebben a fragmentáltságban egymástól elválaszthatatlan jelenségek. Feladatunk éppen az, hogy ezen összefüggések természetét bemutassuk.

Ahogy azonban Loïc Waquant írja, a fragmentáció és az erőforrás-hiányos, stigmatizált pozíció összefügg, tehát mindez nem a cigánytematika sajátossága. Legkülönbözőbb kontextusokból származnak hasonló tapasztalatok. Loïc Waquant hasonló jelenségről számol be a chicagói fekete gettó és a bevándorlók lakta Párizs környéki banlieue-k kapcsán, csupán ott utcák mentén történik a fragmentáció. Ahogy írja, az ott lakók a szomszédos utcákban élőkre terhelik mindazokat a veszélyes jelentéseket, amelyek a környéket sújtják a közvélemény részéről (Waquant 2009: 163–199). De Port egy egészen más társadalmi kontextusban a balkániság és a szerbség stigmatizáló jelentéseivel kapcsolatban ír le hasonlót, újvidéki kutatása nyomán (De Port 1998: 43–50). Ott a balkánisághoz kapcsolódó bántó és problematikus jelentések a délebbi vidékekről származó szerbekre íródnak. Frantz Fanonnál a „feketeség” a stigmatizált „terület”, amelyet hasonló dinamikák szakítanak szét. Az Észak-Afrika francia gyarmatain élők a feketeség összes problémás jelentését a másik gyarmat lakóira, a szenegáliakra tolták. Ahogy Fanon írja, egy észak-afrikai akkor szembesül leginkább saját „feketeségével”, amikor franciák közé megy, egészen addig ő játssza

a „fehér” szerepét a szenegáliak között (Fanon 1985: 82–109). A stigmatizáció és a fragmentáció tehát, úgy tűnik, sok esetben együtt jár, főként azokban az esetekben, amikor a stigmatizáció egy előnytelen társadalmi pozíciót rögzít (vö. Waquant 2009). A cigánytematika csak egy példa a sorban, amelyen keresztül nyomon követhetjük, ahogyan e két jelenség egymásba fonódása hat például az érdekképviselés lehetőségeire egy eleve sérülékeny társadalmi pozícióban.

A cigánytematika sajátja a rokonság kiemelt szerepe ebben a fragmentációban. A cigány mint közös jelölő szétszakadása azonban több más tényező mentén is történhet, például a hely is hasonlóképpen fontos fragmentáló jelentés. Más falvak, városok cigányai sokszor hasonlóan veszélyes jelentéseket kapnak, mint a rokonsági hálózaton kívül esők. Sőt valójában a hely és a rokonság, mint a fragmentáció két fő tényezője, együttműködik, hiszen általában azok a falvak, városok lesznek a különbségtételek szempontjából relevánsak, amelyekben sok rokon is él, ahonnan származnak, vagy ahova a gyermekek házasodnak, tehát közelségük valamiképpen fenyegetővé válik. Gömbalján sokak felmenői érkeztek Darácsról vagy Mányból, vannak, akik aktív kapcsolatot ápolnak ott élő rokonaikkal és vannak, akik nem, de a gömbaljaiak számára mindenképpen ez a két falu jelenti azt a helyet, ahol a cigányság szempontjából releváns „másik” él, akik „nem olyanok, mint mink”. A cigány–magyar különbségtétel stigmatizáló jellege és a fragmentálódás kényszere tehát, mint látni fogjuk, összefügg és jelentős szerepet játszik az osztályszempontokat is figyelembe vevő cigány érdekvédelem és identifikáció lehetőségeiben.

II. 2. A „magyarság” mint ideál, a „cigányság” mint analógia: a cigány identifikáció lehetőségei

Azok a „boldog békeidők”

Amikor először érkeztünk a faluba, nem kellett sokáig keresgelnünk a „cigányt”, hamar megtaláltuk a hierarchizált viszonyok alsó régióiban, a faluszéli szegényes cigánytelepeken, az iskola kisegítő osztályaiban, az alacsony presztízsű munkák elvégzői között vagy éppen a segélyezettettek körében. Tehát, amint fentebb láttuk, az osztály és az etnikai pozíció többé-kevésbé fedte egymást. Az etnikai különbségtétel azonban nem pusztán a pozíciókat jelölte ki, hanem a viszonyokat is szabályozta: szinte nem léteztek „vegyes” házasságok, de még a „vegyes” barátságok is igen ritkák és időlegesek voltak. Mindez nem jelentette azt, hogy a cigány–magyar különbségtétel áthatolhatatlan határokkal akadályozta volna az érintkezést a „két fél” között. Éppen ellenkezőleg, kijelölte a módját és kereteit, így a „felek” biztonsággal mozoghattak benne, ki-ki ismerve a saját mozgástereit.

Mai perspektívából nézve az ezredforduló évei, ha nem is „boldog”, de mindenképpen békeidőknek tűnnek, amennyiben a béke nem valamiféle ideális állapotot jelent,

hanem mindenki számára kiszámítható, ismerős társadalmi viszonyokat, amelyekről elhihető, hogy a jövőbeli boldogulás irányába vihetnek. Mindez azt az időszakot jellemezte, amikor még a formális bér munka ígéretére és a falu mint integráns társadalmi színtér erejére épülő asszimilációs nyomás irányította a viszonyokat, a jelöletlen magyar hegemonia pedig magától értetődőnek látszott. A falu lakói maguk is hajlamosak azokra az időkre kívánt, visszahozandó állapotként gondolni, amikor még „normálisan” működött a helyi iskola és a „cigány–magyar viszonyban” sem történtek fennakadások. Ekkor azonban kénytelenek vagyunk őket figyelmeztetni arra, hogy a jelenlegi feszültségek bizonyára nem a semmiből keletkeztek, a nyomok többek között éppen az akkori „békeidők” „rendezett” viszonyaihoz vezetnek. E „rendezett” viszonyok valójában azt jelentették, hogy falu erőforrásai és intézményei hozzájárultak ahhoz, hogy a helyi osztályviszonyok zavartalanul újratermelődjenek, vagy legalábbis ennek az illúzióját fenntartsák. A társadalmi viszonyok rutinszerű nyugalma azonban újra és újra egyenlőtlen viszonyokat reprodukált. A „magyarnak” van földje, ahová dolgozni hívhat, hatalmában áll kiválasztani és munkába hívni azt a „cigányt”, aki szerinte „dolgos”. Ő ül a hivatalban az íróasztal mögött, az iskolában a katedránál, ő a főnök a városi munkahelyen, a boltos, aki hitelt adhat, a pap a templomban, és ő lakja a falut, ahol terebélyes házaival, díszes kerítéseivel mutatja hatalmát. A magyarnak mindig „van”, javainak sokasága beláthatatlan, hiszen beláthatatlan az a társadalmi távolság, ahonnan a „cigány” szemléli őt. Ez a cigány tekintet mindig azt fürkészte, hogy vajon mi tetszik a „magyarnak” és mi nem, mintha egyedül ő lenne felruházva azzal a hatalommal, hogy eldöntse, mit hogyan kell csinálni, mintha egyedül ő képviselné a „normát”, ő tudná, mi a szép és mi a helyénvaló.

Ha egy „cigánynak” a „magyar asszony” azt mondta, szépen járhatja a gyerekét vagy tiszta a háza, a dicséretet az illető évekig ismételte mint megfellebbezhetetlen bizonyítékát anyai és háziasszonyi erényeinek. „A magyar asszony/ember is megmondta...” kezdetű érveléseknek se szeri, se száma nem volt, amikor valaki igazolni akarta magát egy kérdésben. A „magyar” tehát mindenhol ott van, nem pusztán, mint többség a faluban, hanem mint ítélkező tekintet a cigánytelepen, sőt a fejekben, mint aki folyamatos önfegyelmzésre, öncenzúrára kész. Hasonló helyzetet találhatunk, mint amit W. E. B. Du Bois afroamerikai értelmiségi majd száz évvel ezelőtt fogalmazott meg a fekete kisebbséggel kapcsolatban, vagyis hogy feketének lenni az örök szétszakadás állapota, hiszen a feketék magukba építik a fehér többség ítéleteit, a bennük lakó „fehér” folyamatosan ítél és legyőzésre vár. A „magyar” hasonlóképpen egyfajta Mindenható szerepét látta el ezekben a közegekben (Du Bois 1961: 10–26).

Az afroamerikai tapasztalat azonban csak az egyik, amely áthallásokra készíthet minket a cigányság közép-kelet-európai megélése kapcsán. A másik, a bevezetőben is említett diskurzus, amely hasznunkra válhat, a kolonizáció tapasztalatát beszéli el. Homi K. Bhabha *The Location of Culture* című művében hasonló jelenségről ír a „fehérséget” privilegizáló kolonizáló rezsím működését ismertetve. Ahogy írja, a kolonizált szubjektum sorozatosan arra kényszerül, hogy mímelve, megközelítse,

megpróbálja megvalósítani a hegemon ideált, a „fehérséget”, elsajátítja mindazokat a viselkedésmódokat, ízlésvilágot, attitűdöket, amelyek a „fehérséghez” társulnak, hiszen csak így kerülhet előnyös társadalmi pozícióba. Mindeközben azonban a rezsim a „fehérséget” veszületettnek, éppen ezért elsajátíthatatlannak tételezi, ezzel együtt pedig a feketeséget is meghaladhatatlannak állítja be. A kolonizált szubjektum tehát sziszifuszi helyzetbe kerül, mivel elérhetetlen célt tűztek ki feladatául. A feketeséggel kényszerül azonosulni, miközben a fehérségre kell vágyania, így a feketeség vágyhatatlan, teljességgel soha be nem lakható „terület” lesz (Bhabha 1994: 120–131).

Peggy McIntosh hasonló elnyomó mechanizmusokat ismertet a „fehérség” globális társadalmi hegemoniája kapcsán. Mint írja, a fehérséghez előnyös társadalmi pozíció társul, de ezek az előnyök úgy tartják fenn magukat, hogy reflektálatlanok, képletesekben szólva „láthatatlanok” maradnak, a megkérdőjelezhetetlen természetesség erejével védve a „fehérség” privilégiumát (McIntosh 1990: 31–35). A „magyarság” társadalmi, gazdasági és politikai dominanciája szintén úgy őrizhető meg, hogy hegemoniája magától értetődőségében láthatatlan és elbeszélhetetlen marad. Ugyanakkor, mint a későbbi fejezetekben látni fogjuk, a „boldog békeidők” éppen azt az időszakot jelentik, amikor ez az elnyomó mechanizmus zavartalanul működött és megkérdőjelezhetetlen hierarchiájával magától értetődő helyet biztosított a társadalmi szereplőknek.

Természetesen a kolonizáló hatalom és a cigány-magyar különbségtétel működése nem feleltethető meg teljesen egymásnak, de bizonyos egyezések szembetűnők. A magyar mint vágyott, de soha el nem érhető ideál és a cigánnyal való azonosulás fenti problematizáltsága élő tapasztalat ezekben a közegekben is. A fentiekhez hasonlóan, az asszimilációra kényszerítő rezsimben a társadalmi mobilitás az etnikai különbségtétel átlépésével érhető el, amelynek rögzítése viszont alapvető aktus a falu osztályviszonyainak fenntartásában. Az egyezések után azonban fel kell hívnunk a figyelmet a különbözőségekre, hiszen könnyen abba a hibába eshetünk, amelyet Pulay Gergely a „kiegyenlített összehasonlítások” (*unbalanced comparison*) fogalmával ír le. Ez a kifejezés Waquant nyomán arra a gyakorlatra utal, amikor a társadalomtudományok centrumországainak (főként az Amerikai Egyesült Államok és Nyugat-Európa) tapasztalataira épülő fogalmakkal igyekszünk megragadni és értelmezni a félperiféria vagy periféria társadalmi jelenségeit. Így lemondunk arról, hogy önértékükön értsük meg ezeket a jelenségeket, ezzel is erősítve a centrumországok hegemoniáját az értelmezés lehetőségeiben (Pulay 2017: 37–43). Esetünkben az afroamerikai tapasztalatot feldolgozó diskurzusok a legdominánsabbak, elsősorban a gettófogalom kapcsán játszanak kiemelt szerepet¹⁸ (vö. Waquant 2009, Stewart 2001).

¹⁸ A gettófogalom hasonló nyugat-európai expanziójáról és hatásairól ír Loïc Wacquant, aki szerint a bevándorlók által sűrűn lakott külvárosok társadalmi tapasztalatát a francia közbeszéd egyre inkább az Egyesült Államokból inportált gettófogalommal értelmezi. Ez az eljárás szerinte egyfelől elfedi a két kontextus közti jelentős különbséget, másfelől ezzel átülteti a térbeli és faji stigmatizáció elnyomó mechanizmusait (Wacquant 2009). Azt hiszem, nyugodt szívvel állíthatjuk, hogy a falusi közegek esetében a közbeszédet jóval kevésbé befolyásolja a fenti diskurzus. Az afroamerikai példa az analógiák biztonságos távolságában kap helyet, így inkább mozgásteret ad, mintsem leigáz, bár

Itt azonban különös ellentmondásba botlunk. Az a legfontosabb kíváncsi ugyanis, hogy a cigányság társadalmi pozícióit és jelentéseit önértékükön értsük meg, miközben ezen „önértékek” egyik sajátossága, hogy analogikusan működnek. Nem pusztán a társadalomtudósok használnak az afroamerikai példákból ismert fogalmakat, amikor a kelet-európai cigányság jelenségét kívánják értelmezni. A cigánytelepi házak szobáinak falán szintén fekete sztárok függenek, 50 Cent, Tupac Shakur dacos tekintete néz le ránk, jelezve, hogy a „kiegyenlített összehasonlítások” a társadalmi gyakorlatok jóval szélesebb palettáján működnek. A telepi fiatalok magukat afroamerikai mintára „gettósoknak” hívták, ami az ő szemükben egyet jelentett a vagánysággal. Úgy tűnik tehát, hogy az afroamerikai analógia több társadalmi szinten is működik a cigánysággal kapcsolatban. Míg a társadalomkutatók ismerőssé szeretnék tenni ezt a tapasztalatot, addig a fiatalok, akik az afroamerikai sztárok stílusát követik, ezen analógia útján egyszerre találnak kilépőt a cigányságból és teszik azt megélhetővé.

De nem csak az Egyesült Államok felé vezetnek az analógia útjai, a latin világ szintén egy irány, legyen az Olaszország vagy Brazília, az utóbbi pár évben pedig a Közel-Kelet is megjelent a „cigány, olyan mint...” mondat folytatásaként. Feltűnő azonban, hogy az analógiák a bőrszín különböző árnyalatait követik, amely pedig elsősorban a zeneiségen keresztül válik meghatározó társadalmi jelentéssé. A analógiák működése kapcsán a legfontosabb kérdés az, hogy használatuk mikor értelmezhető a cigány-magyar különbségtételt eltérítő, felforgató aktusként és mikor láthatjuk „csupán” a létező viszonyrendszer „barátságos” újratermelésének, hiszen az analógiák használata eleve azt feltételezi, hogy a cigányság önmagában megélhetetlen és vállalkozhatatlan.

A bőrszín árnyalatai

A bőrszín a cigánytematika egyik legellentmondásosabb és legfeldolgozatlanabb témája. Holott éppen a bőrszín és a cigányság viszonya az, amely a legkevésbé feleltethető meg a fenti diskurzusoknak. A barnaság társadalmi jelentései azonban szinte egyáltalán nem kapnak helyet a magyar szociológiai irodalomban, mintha egyfajta tabu övezné a kérdést. Ez a hallgatás a hétköznapi beszédől sem idegen, ami igen sajátos mozgásteret biztosít a cigányság megéléséhez. Horváth Kata ír a cigányság és a bőrszín viszonyáról: szerinte ezekben a közegekben, bár a cigányság és a barnaság kölcsönösen utal egymásra, míg a cigányság erőteljesen kijelöli, rögzíti a társadalmi pozíciót, jelentései stigmatizálók, addig a bőrszín diszkurzív jelentései oldhatják a kijelölés szigorú jellegét, egyfajta mozgásteret adnak. Mindez azért lehetséges, mert a barnaságra, a látványra utaló megjegyzés szinte soha nem hangzik el azokban a szí-

fontos szem előtt tartani a fenti veszélyeket és nem átvenni egy az egyben a más kontextusokban kitermelt fogalmakat helyzetünk értelmezéséhez.

tuációkban, amikor „lecigányozás” zajlik. Ahogy Horváth írja, a bőrszín cigányságra történő utalása egy hiányzó nyelvi jelölő, és a cigány–magyar különbségtétel során úgymond csak találgatni lehet, hogy az illető cigánysága a bőrszín révén ismerhető-e fel: „Vagyis ebben a kontextusban a kirekesztés diskurzusában *nem működik olyan diszkurzív alakzat*, amely a látványt a faj konstrukciójával összekötné. Ezzel szemben a stigmatizáció e helyzeteit (akár már a szituációban, de utólagos elbeszéléseikben is) gyakran bőrszínük terminusaiban fogalmazzák meg azok, akik ezekben a helyzetekben cigánnyá váltak” (Horváth 2008: 88–102). A „lecigányozottak” e gyanakvását azonban nem tulajdoníthatjuk pusztán fantáziának vagy paranoiának, csupán kihangsúlyozzák a diskurzus csendes működését. A cigányság és a barnaság összekötése automatikus aktus: „Van itt nekünk egy cigány kislány, de ő aztán tényleg nagyon cigány – kezd bele történetébe egy tanárnő. – Hogy érti azt, hogy nagyon cigány? – kérdezem. – Hát, hogy nagyon barna, szinte fekete” – adja meg az egyértelmű választ. A „nagyon cigány” voltaképpen azt jelenti, hogy „nagyon látszik”, nem lehet sem elrejtteni, sem levetkőzni, a sötét bőrszín tehát az asszimilációs törekvés legnagyobb ellensége. Ellenben nem maga a „barnaság” az, amely a társadalmi jelentések bántó tartalmait hordozza, az ugyanis a „cigányság”, s a bőrszín pusztán felismerhetővé teszi. Habár a cigányság felismerése legtöbbször a bőrszínhez kötődik, a fent említett „találgatás”, a nyelvi jelölő nélkül hagyott bizonytalanság biztosítja azt a mozgásteret, amely enyhítheti, sőt ki is játszhatja a cigányság diszkurzív alakzatának kijelölő, stabilizáló hatalmát.

Michael Stewart szintén a bőrszín társadalmi diskurzusai kapcsán jegyzi meg, hogy e tekintetben érzékelhető az egyik legszámottevőbb különbség az afroamerikai és a cigány kisebbségi tapasztalatok között. Mint írja, ahogy maga a cigányság, úgy a „barnaság” is igen képlékeny, kontextusfüggő társadalmi jelentés. A barnaság jelentésmezeje igen szerteágazó, utalhat, például a „szoláriumozáson” keresztül a jómódra, vagy éppen a cigányságon keresztül a szegénységre (vö. Ahmed 1999). A cigányság és a barnaság közti nem közvetlen megfelelés éppen azt teszi lehetővé, hogy a bőrszín egyfajta kaméleon módjára kontextusról kontextusra váltogassa jelentéseit, a hozzá kapcsolódó asszociációk útján oldja és tágítsa a cigányság diszkurzív mozgásterait (vö. Horváth 2008). A kérdés csak az, hogy ez az „oldás” csupán kényelmesebbé teszi azt a hierarchikus viszonyrendszert, amelyben a helyi cigányság él, vagy a változás irányába hat, esetleg be kell érünk azzal, hogy ez a „kényelem” a legtöbb, amit ezek az „egyéni” stratégiák el tudnak érni.

Ezek a falusi közegek eleve igen szűkre szabják a társadalmi találkozások kontextusait, így a barnaság jelentései is meghatározottak, bizonyos emberek esetében pedig a cigányságban rögzülnek. E rögzültség eredményeképpen a bőrszín sötétségének foka egyre mélyebbre visz a cigánysággal történő kényszerű azonosulásban, miközben a fehérséghez való közeledés azzal a képzettel kecsegtet, hogy a cigányság nem kényszer, hanem választható pozíció, identitás, ami ennek eredményeképpen meg is haladható. Mindez az esztétikum, a férfiség és a nőiség megítélése kapcsán válik kézzelfogható tapasztalattá. Habár a sötét bőrszín is társulhat pozitív jelentésekkel, a „szépség”

mindenképpen a világos színek privilégiuma. A csecsemőket minden esetben nagy rajongás veszi körül, de a szőke, világos szemű babák különösen nagy csodálatot váltanak ki: ők az „igazán szép” gyerekek, míg a többi „csak” aranyos, „dzsuker”¹⁹, esetleg imádnivaló „néguska”. Hasonlóképpen, egy kék szemű, világos bőrű kamaszfiú vagy lány olyan adottságként kezelheti e testi tulajdonságait, amelyek kétségtelen előnyöket jelenthetnek a kíváncsú és „menő” csajság vagy csávóság elérésében. Sőt a világos bőrszín azt a lehetőséget is magában hordozza, hogy az illető párválasztásán keresztül kiléphet a cigányság előnytelen társadalmi pozíciójából. Természetesen a jó csajság és csávóság, ahogy minden más közegben, úgy esetünkben is sokkal bonyolultabb jelenség, de biztos, hogy a színek fontos szereplők lehetnek ebben. Főként a nőiséget fenyegethetik a bőrszín sötét árnyalatai, mintha eleve a cigánysággal és a „csúnyasággal” állnának bensőséges kapcsolatban (vö. Cruz-Janzen 2001). Ezt a mély összefüggést azonban számos más jelentés írhatja felül, amelyek adott esetben a barnasághoz társulnak. Mint a későbbi fejezetekben látni fogjuk, a nemiség és a cigányság sok esetben egymás támogatói, a barnaság asszociációs mezeje pedig oldhatja a cigányság stigmatizáló jelentéseit.

Ezek a falusi közegek kevés teret adnak ezeknek az asszociációknak, léteznek viszont olyan kontextusok, amelyek nagyobb játékteret biztosítanak. Cigánytelepi barátaim számára budapesti utazásaink legnagyobb élményét éppen az adta, hogy a barnaság jelentései tágabbra nyílhattak. Az Oktogon tömött terén vagy az éjszakai szórakozóhelyeken számtalan találkozás és jelentés vált lehetővé a barnaság mentén, a „cigány olyan, mint...” mondatnak változatos folytatásai lettek. Ez a kontextusváltás megmutatja a cigányság és a bőrszín kapcsolódásait, valamint az analógiák működési módját.

Egy utazás a barnaság mentén

Egy alkalommal házigazdám immár tizenéves lánya, Zsani és unokatestvére, Pityuka látogatott el hozzám Budapestre. Napokig kalandoztunk a városban, útjaink során jó pár ismerősre szert tettünk. Éppen a bőrszín volt a közös nevező vagy viszonyítási pont, amely révén ezek a találkozások megtörténhettek. Péntek este az Oktogonon lévő Burger King előtt, amikor a hömpölygő tömegben alig lehetett hallani magyar szót, egy fiatalokból álló társaság jött oda hozzánk. „– Where are you from? – kérdezték tőlünk. Zsani segítségkérően nézett rám. – She is from Africa, Morocco – válaszoltam helyette. Zsani rögtön beszállt a játékba: – Yes, yes, Africa! – mondta, és modellpózba vágta magát. – Oh Africa! We are from the Netherlands. Have a good time!” – búcsúztak el a barátságos turisták. Zsani, rákapva a játék ízére, a továbbiakban Afrika hercegnőjeként vonult végig a budapesti éjszakán, miközben folyamatosan csábította a „lebukási” lehetőség: „– Ozt megszólalnék, dik, he, így cigányosan! Gyááá, de égő lenne egyből!” – ismételte. A barátságos külföldiek a bőrszín által nyitották meg

¹⁹ Vagány, belevaló.

az utat a cigányságból, adták meg a lehetőséget arra, hogy Zsanika afrikai modellként sétálhasson ki belőle, miközben ez a „szabadulási” útvonala mindig a lebukás veszélyével fenyeget, hiszen a cigányság jelentését a szégyennel köti össze.

Míg a budapesti éjszaka számtalan lehetőséget kínál az átváltozásra, addig a nyári verőfényes napsütés bizonyos veszélyeket tartogat. Zsanikával és Pityuval a Margitszigeten hűsöltünk egy forró nyári délután. Már bejártuk a szigetet, megcsodáltuk, amit meg kellett, a délutáni hőségben semmi sem tűnt túl vonzó programnak. Pityuka sóvárogva nézte a Duna vizét: „De piszkos, he, ebben fürödni sem lehet! – Fürödni! Ez az! Menjünk el a Sportuszodába! – javasoltam. Logikusnak tűnő javaslatom azonban újabb bonyodalmak elé állított minket. Zsaninak már bogarat ültettem a fülébe, semmiképpen sem akart lemondani a programról, míg Pityuka igencsak vonakodott, hosszasan figyelte a fehér testekkel zsúfolt kis medencét. – Én nem megyek be, itt kint megvárlak tiktiket!” – jelentette ki, nem akarván színét – cigányságát – közszemlére tenni. Hosszas huzavona után, végül kompromisszumot kötöttünk. Pityu ruhája védelmét élvezve járt-kelt a csupasz testek között, Zsani pedig barnasága biztos tudatában sajnálkozott a napozásra kényszerülő nőkn. Bőrszíne most újra felülírta a cigányságában rejlő veszélyeket.

Budapest utcáin sétálva aznap még a „fekete”, a „barna” megannyi árnyalattal gazdagodott: „csoki”, „karamell”, kávé tejjel és tej nélkül. Este hét óra felé megint nem tudtuk, mi tévők legyünk, a szórakozóhelyek még a Margitszigeten is kongtak az ürességtől. A Holdudvarban a személyzetén kívül nem akadt senki, akihez képest a barna feketévé, a fekete barnává válhatott volna. Kicsit félszegen, mint „cigányok”, kérdeztük meg, használhatjuk-e a pingpongasztalt. Fogyasztottunk mind hárman, így nem volt akadálya. Este 8 felé lassan szállingózni kezdtek az emberek.

„– Gyááá! Milyen fekete! – kiáltott fel Pityu örömeiben, egy húsz év körüli fiúra mutatva. A »fekete« a hirtelen ráirányuló figyelemtől felbátorodva megszólított minket: – Én is játszani, pingpong? Én Collins.” – Mi is bemutatkoztunk, örömmel vettük be a csapatba, hiszen színével feldobta a délutáni programot, Pityuka „feketesége” barnává oldódott, ebben az oldott hangulatban játszotta végig az egész estét. Kedves ismerősként búcsúztunk Collinstól, azzal a feltett szándékkal, hogy később még ugyanitt találkozunk, újdonsült barátunk megígérte, hogy pár cimboráját is elhozza egy éjszakai pingpongmeccsre. E kedves ismeretségnek köszönhetően a város utcái megteltek „fekete” haverokkal: „– Nézd, az ott nem Collins?” – kérdezte hol Zsani, hol Pityu egy-egy „fekete” láttán, akik gesztusainkra köszönéssel feleltek, így aztán valóban megannyi „Collins”, „fekete” ismerős tette Pest utcáit otthonosabbá.

Este 11 felé, ahogy megbeszéltük, visszaindultunk, hátha Collins betartja ígéretét. De sem neki, sem, állítólagos barátainak nem volt nyoma, így magunk maradtunk a ping-pong asztalnál, magányosan a zsúfolt szórakozóhelyen, egyedüli „barnaként”, ami most csak a „cigányságra” utalt, semmi másra. Hamarosan magányunkban azonban egy apa és fia is osztozott. Lassan, sörrel a kezükben sétáltak oda hozzánk. „– Jó drága ez a hely! – jegyezte meg a fiú, majd székeket húzott az asztalunkhoz. – Az, az, drága, dik! 400 forint egy sör, ha jól hiszem! – felelte Pityuka. – Hát! 450! Gyuri

vagyok – mutatkozott be a fiú. – Ő az apám, ő is Gyuri, de ő nem hall jól. Mi győriek vagyunk, hát ti?”

A fenti helyzet nem követelte meg újdonsült ismerőseinktől, hogy külön engedélyt kérjenek a csatlakozásra. Az a „barnaság”, ami csak a „cigányra” utalt, elegendőnek tűnt ehhez, mint közös felszín, amely biztosítja a találkozások gördülékenységét. Az est további részét közös sörözéssel és ping-pongozással töltöttük.

Éjjel 2 körül elindultunk hazafele, a szigeten még felbukkant egy-két „Collins”, ám a Margit-hídra kiérve egyenesen belefutottunk Mohamedbe. Mohamed szembe jött velünk, kissé tántorgott, de szemét le nem vette Pityukáról. Pityu szégyenlős nevetése azonban őt is zavarba hozta: „Te min nevet?! – állított meg minket. – Te azt hiszed, buzi vagyok?! Nézlek, mert buzi vagyok?! – Pedig Pityuka tisztában volt vele, hogy Mohamed vonzódása nem szexuális eredetű, hiszen különös egymásra találásuk a bőrszín jegyében történik. „– Dik he! Én csak azt nevetem, hogy nézi, hogy én is barna vagyok! – mondta inkább nekünk, mint Mohamednek. De Mohamed csak nehezen oldozta fel magát a képzelt vád alól. – Nem vagyok buzi! – szögezte le még egyszer. – En csak nézem, te honnan jössz, ti honnan jöttök. Vagytok arabok, jöttök Szaúd-Arábiából, mint én jövök. – Mink cigányok vagyunk, nem arabok – szolt közbe Zsani, nevetgélve saját őszinteségén. Mohamed végül levette Pityuról a tekintetét, és engem kezdett mérgetni: – A lány neked feleség? – kérdezte zavartan Pityutól. – Nem, testvérem – vágta rá Pityu, mint legkézenfekvőbb magyarázatot együttlétünkre. Mohamed elmosolyodott. – Á, testvér, testvér, tudom ezt, cigányok mindenki testvér.” Majd együtt folytattuk az utat hazafelé.

Collins, Mohamed és a két Gyuri Győrből a mai napig szóba jön köztünk, mint soha viszont nem látott kedves ismerősök, akikről az otthoniak csak találgathatnak, kik is lehetnek. Az otthoni kontextusban ez a hármunk titka marad és nem pusztán azért, mert barátaim így növelhetik a többiek előtt pesti utazásuk értékét, hanem mert Budapest a maga nagyvárosi jellegével a barnaság számtalan jelentését hozta játékba úgy, hogy abból olyan valós találkozások születtek, amelyek otthon elképzelhetetlenek. Gömbalján nem járkálnak Mohamedek és Collinsok, ha „idegen” cigányok érkeznek, ők a rokonaikhoz jönnek, nem húzzák oda székiüket a kocsmában asztalunkhoz. Azt is pontosan tudja mindenki, hogy valaki azért barna, mert sokat napozott, vagy mert „cigány”, így aztán Zsanika felszabadult sétája sem kivitelezhető. Gömbalján az analógiák nem kelhetnek életre, sokkal inkább az imagináció részét képezik, amelyet pedig legfőképpen a zene mozgat.

Az azonosulás kiútjai és a zeneiség

Az analógiák működései annyiban szubverzív jellegűek, hogy rajtuk keresztül a cigányság kevésbé pejoratív jelentéseket vehet magára, mint amilyeneket a cigány-magyar különbségtétel működése megenged, még akkor is, ha a falusi közegekben a valós társadalmi interakciók nem tükrözik ezeket a jelentéseket. A fenti utazás

azonban nem pusztán azért rendkívüli, mert Budapesten történt, hanem azért is, mert a „nyaralás” atipikus szituációjában játszódott, ugyanakkor a fenti analógiák használata létező stratégia a cigánytelepi közegekben is. Ezek az analógiák azonban leginkább a zeneiségen keresztül működnek.

Pulay Gergely hívja fel a figyelmet a budapesti cigányzenészekről szóló cikkében arra, hogy a roma önszerveződéssel, politikai érdekképviselettel foglalkozó irodalmak milyen kevés hangsúlyt fektetnek a zene szerepére, miközben a zeneiség a roma közegek hétköznapijaiban az identifikációs stratégiák és küzdelmek egyik legfőbb eszköze. A szakirodalom jelentős része legfőképpen a tágabb értelemben vett intézményes politikára koncentrál, háttérbe szorítva a mindennapok politikai gyakorlatait és azokat a hatásokat, amelyeket az előbbi gyakorol az utóbbira. Ahogy írja, a kilencvenes évek végén, a 2000-es évek elején a Budapesthez kötődő cigány zenészek mozgástereit és kényszereit nagyban meghatározta a multikulturalizmus és az erős civil társadalom eszméjére épülő, tágabb értelemben vett politikai közeg. Ebben a közegekben a cigány zenészek egy része éppen a cigány zeneiség hibridizációjával, határainak elmosódásával igyekezett autonómiáját kialakítani, nem pusztán kellékvé válni a roma témában rendezett konferenciáknak, összejöveteleknek. Habár e zenészek általában fenti szándékaikat éppen a politikamentességen keresztül definiálták, a szerző bemutatja, hogy hogyan működik ez az „apolitikus” gesztus a hétköznapi cigány politikájaként. A mi terepünkön a zeneiség hasonlóképpen kiemelt szerepet kap a cigány identifikáció megélésében, az analógiák pedig, akár a fent említett hibridizáció, a cigány stigmatizáció kijátszásának eszközeként működnek (Pulay 2014: 3–24).

A zene a cigánytelepi hétköznapi és ünnepek elengedhetetlen része. Ha valahol egy ideig megtelepszik a csend, ironikus beszélők törnek meg: „na mi az, gyászoltok?!” „No, ki halt meg?!” Vagyis a zene az élet velejárója, míg hiánya a halálra utal.²⁰ Michael Stewart *Daltestvérek* című könyvében leírja, hogy az oláh-cigány identitás egyik kulcsmomentuma a közös éneklések rituális szituációja, amelyben, ha csak pillanatokra is, de létrejöhet a hiánytalan testvériség állapota (Stewart 1994). A gömbaljaihoz hasonló, inkább romungró kötődésű közegekben ugyan a zene nem rituális szituációkban válik fontossá, mégis kiemelt szerepet tölt be a cigány identifikáció lehetőségeiben. Feltűnő azonban, hogy a cigánytelepek zenei repertoárja szintén a borszín árnyalatai mentén alakul. Habár a cigány népzene alapjaira épülő muzsikák kétségtelenül dominánsak, mellettük, vagy akár mint őket gazdagító motívum, számos zenei világ hangja szólal meg, kezdve a latin stílusoktól a közel-keleti ritmusokon át a rapig. Nem egyszer hallottam kamasz lányoktól, hogy a hip-hop cigány stílus és tánc, hasonlóképpen a rumbához, amit szerintük csak cigányok tudnak igazán jól táncolni, esetleg feketék vagy brazilok, de magyarok semmiképp sem. Állításukat számos zenecsatorna is igazolja, amikor népszerű roma előadók

²⁰ A gyászolók nem hallgatnak zenét, vagy legalábbis egy ideig kerülnek.

hasonló stílusokkal próbálkoznak.²¹ A kétségkívül legnépszerűbb roma előadó, L. L. Junior, dalaiban és klipjeiben a fentiek közül számos zenei motívum megjelenik, művei az összes elérhető analógiát bemozgatják. Habár zenéjében a vezető műfaj a hip-hop és a rap, tehát az afroamerikai analógia a legerősebb, dalaiban és klipjeiben hallhatjuk és láthatjuk a *Keresztapa* című film motívumait, spanyolos dallamokat, Michael Jackson számaira utaló ritmusokat is. Talán népszerűségének titka éppen az, hogy ilyen módon számtalan irányba nyitja meg a cigányság jelentéseit.

A cigányság társadalmi jelentéseinek analogikus működése, valamint a zene abban játszott kiemelt szerepe több mindenre felhívja a figyelmünket a cigányság megélésének problematizáltságával kapcsolatban. Akár Du Bois „négereinek” vagy Bhabha kolonizált feketéinek, a falusi közegek „cigányainak” is rendkívül ambivalens folyamat azonosulni saját, némiképp „kötelező” cigányságukkal, hiszen azzal éppen alávetett társadalmi pozíciójukat és osztályhelyzetüket rögzítik. Ha azonban a zeneiség szubverziós potenciáljára vagyunk kíváncsiak, akkor először azt kell bemutatnunk, hogy a zeneiség miféle társadalmi jelentéseket képes kijátszani, eltéríteni, esetleg felforgatni.

Amint a bevezetőben olvashattuk, a cigányság fedésben áll egy meglehetősen előnytelen osztálypozícióval. A 2000-es évek elején a „cigány” alávetett társadalmi helyzetét még a múlt rendszerből örökölt asszimilációs ígéret tartotta fenn, az a képzelt lehetőség, hogy a cigányság elhagyható, a „magyarrá” válás pedig reális lehetőség, ami egyet jelent a hátrányos osztálypozíció elhagyásával. Ezen ígéret esetleges realitását a létező szocializmus a stabil bér munka színterével tudta biztosítani, a széles körű foglalkoztatás valóban esélyt adott arra, hogy a cigányság feloldódjon egyfajta osztálytársadalmi biztonságban és minimális jólétben. A rendszer-váltás drasztikus gazdasági visszaesése azonban megszüntetette a közös társadalmi tapasztalatok és az előrejutás lehetőségét: munkahelyek százai szűntek meg egyik pillanatról a másikra. Maga az asszimilációs társadalmi ígéret viszont fennmaradt, reális esélyek nélkül, ráadásul nem pusztán a cigányság elhagyására csábított, hanem ezzel együtt rögzítette degradáló, sértő jelentéseit, mivel eleve vállalhatatlannak, szégyellendőnek tüntette fel. A hétköznapi asszociációkban az értékhez, a nyilvánosan vállalható dolgokhoz a magyarság társult, míg a cigányság a szégyennel, a szegénységgel, az értéktelennel került összefüggésbe, vagyis mindennel, ami nyilvánosan nehezen mutatható meg, hiszen az alávetett, előnytelen társadalmi pozícióhoz kötődik. Ezt példázza a „cigány” és a „magyar” arany megkülönböztetés is: az előbbi az értéktelenebb, aranyozott ékszereket jelenti, az utóbbi pedig az „igazi” aranyat. Ha valakinek az öltözködését, lakásberendezését, ízlését cigányosnak mondják, az körülbelül azt jelenti, hogy finoman szólva problematikus, kicsit „ciki” és azzal a veszéllyel fenyeget, hogy az illető magára írja, túlságosan azonosul cigányságával. Ruhavásárlások alkalmával a darabok megítélésénél elsődleges szempont, hogy az

²¹ Az országos ismertségre szert tevő Váradi Roma Café egyik dala szintén a rumba stílusában szól, klipjében roma családok táncolnak a latinos ritmusra. 2012 legnagyobb cigány slágere, az Aranyszemek együttes *Egy perc elég* című száma pedig közel-keleti ritmusokat követ.

adott cucc mennyire „cigányos”. A folyamatosan visszatérő formula így hangzik: „Áh, az a szoknya cigányos, nem jó! Elég cigány vagyok így is!”, vagyis nem kell még azt külön kihangsúlyozni, közszemlére tenni. Másik házigazdánk, Vali, akinek az életstratégiáit sokakhoz hasonlóan az asszimilációs ígéret határozta meg, sokszor a faluban sétálva leste el a magyarok házaiba, kertjébe bekukkantva, hogy mi a „szép”, hogyan díszítse, rendezze be otthonát, hiszen maga az, hogy valami „magyar”, garanciát adott a jó ízlésre.

Mint a későbbi fejezetekben látni fogjuk, mindez korántsem jelentette, hogy a cigányság sehol és semmilyen módon nem megélhető, csupán, azt, hogy a fenti társadalmi viszonyrendszer kijelölte azt a módot és helyet, ahol és ahogy ez kevésbé problematikus, mégpedig a rokonsággal és a cigánysággal jelölt terek „privát szféráját”. A cigányság és a hozzá társuló szokások, értékek, viselkedések egyfajta közös, „saját” titokként jelentek meg, amelyeket nyilvánosan vállalni mindig provokatív színezetet ölt, ugyanakkor elsajátításuk hozza létre a cigányság mint kvázi „privát szféra” sajátos intimitását, ahol a stigmatizáló jelentések „magára vétele” a felszabadulás aktusaként értelmezhető. Amikor először ebédeltem a házigazdaimnál, Rudi hosszú másodpercekig szemlélte, amint a csirkecsontokkal bajlódok a tányéromon, majd nevetve felszólított: „Dobd csak a földre, ne szégyelld magad! Cigánykodjál, úgyis felseprünk!” A hozzám intézett felszólítás és az abban rejlő összefüggések élnek a hétköznapiakban is. Rudi felszólítása a cigányságot egyszerre hozza összefüggésbe a szégyennel és a felszabadultsággal, mintha a kettő együtt járna: a felszabadultság tulajdonképpen a szégyen alól történik. A felszabadultság gyakran egyenlő a cigánysággal.

A cigánytelep az a hely, ahol a cigánysághoz kötődő szokások és viselkedésformák többé-kevésbé szabadon vállalhatók, ahol feloldódhatnak azok a gátlások, amelyek a magyar tekintet explicit jelenlétéből adódnak. Pityukával és Zsanival hosszú és fárasztó utat tettünk meg a nagy hőségben Pestről hazafelé. Zsanika lábát a szandálja nyomta, Pityuka pedig szédelgett az éhségtől, mert bár készítettünk szendvicseket, Pityu nem látott neki szívesen a tömött vonaton. Amikor végre befordultunk a cigánytelep utcájába, Zsanika megkönnyebbülten dobta le a szandálját és folytatta mezítláb az útját, Pityuka pedig nevetve kommentálta: „Na itt már cigányok között vagy, ne szégyelld magad!” – adta ki mintegy utasításként magának is, majd nagyot harapott a szendvicsbe. A „mezítlábazás” a telepen kívül szinte provokatív cselekedett, amellyel az illető rivaldafénybe teszi ki cigányságát, csakúgy, mint minden olyan viselkedéssel, amelyet ahhoz kötnek. Tehát a cigányság megélhetőségének kevésbé problematikus módja azokban a közegekben lehetséges, amelyek valamiképpen saját térként értelmezhetők. Ezek a közegek általában a tágabb, kiterjedt rokonság közegei is egyben, így a magánélet színteréhez kötődnek.

A zeneiség által működtetett analógiák azonban éppen ebből mutatnak kiutat. A cigányságot nyilvánosan is felvállalhatóvá teszik, miközben el is rejtik vagy inkább transzformálják. Terepmunkánk kezdete óta ezen analógiák száma megsokasodott, a közel-keleti zenei világ például csak az utóbbi pár évben vált divattossá, elsősorban a

fiatal lányok körében, akik szívesen tanulnak hastáncot. Amikor arról beszélgetünk, miért nem cigánytáncot tanulnak, akkor kifejtik, hogy azért, mert az nem igazán nőies, és bezár: „Na most, ha cigánytáncot táncolsz, mi van abban?! Lássák, hogy ez egy cigány asszony, vagy lány, ennyi az egész. A hastánc más, olyan különlegesebb, szexisebb, meg azt bárki táncolhassa, de a cigányok azért csak jobbak! – Miért? – kérdezem. – Hát hogy is mondjam neked, mert bennünk van az az érzés, az a ritmus, ami benne van a vérünkbe.”

Az analógiák útján tehát a cigányság egyfelől „terjeszkedik”, hiszen minden cigány lesz, amit érint, a hip-hop, a hastánc, másfelől viszont szét is szóródik a jelentés: a cigány kicsit latin, kicsit afroamerikai, de fellelhetjük a közel-keleti hangzásvilágban is. Ugyanakkor továbbra is olyan dologként emlegetik, amely „önmagában” megélhetetlen nyilvános tereken, mindenképp színlelni, valahogyan rejtegetni, transzformálni kell.

A „színlelés”, angolul „passing”, ismert jelenség a társadalomtudományok területén olyan elnyomott kisebbségekkel kapcsolatban, akiket a bőrszín társadalmi jelentései sújtanak (Ahmed 1999, Butler 2005, Cruz–Jansen 2001, Rottenberg 2003). „Színlelésről” ebben az értelemben akkor beszélhetünk, ha az egyén valamely kényszerítő faji vagy nemi normát megtevesztéssel, elleplezéssel, álcázással igyekszik kijátszani, például amikor világos bőrű félvér lányok bizonyos helyzetekben fehéreként jelennek meg. Ezekben az esetekben azonban a színlelés tétje, hogy a színlelő átjusson a privilegizált társadalmi jelentés és pozíció mezejébe, azaz akár csak bizonyos szituációkban is, de fehérré válhasson, élvezve annak összes előnyét. A mi esetünkben az analógiák azonban nem a „magyarságot” teszik elérhetővé, hanem éppen a nem privilegizált „terület” válik élhetőbbé általuk. A zene segítségével a cigányság bántó, veszélyes jelentései kibővülnek az afroamerikai „vagányságával”, a közel-keleti nő „egzotikumával”, a latin-amerikai világ zeneiségével és szabadságával. Az analógiák paradoxona jellemzi a cigánysággal való azonosulási folyamat bonyolultságát és komplexitását. A „cigányság” általa úgy válik megélhetővé, hogy közben még mindig vállalhatatlannak, rejtegetendőnek tűnik fel, hiszen ahhoz, hogy nyilvánosan megjelenjen, nem állhat önmagában, „támogató”, kevésbé stigmatizált hasonlataira van szüksége, latinra, afroamerikaira, vagy közel-keletire, amely jelentések a zenén keresztül élhetők meg (vö. Pulay 2008, 2014). A zene azonban, mint a következő fejezetben látni fogjuk, más lehetőségeket is tartogat.

Az „elveszett eredeti” cigányság és a népzene

A zeneiség nem pusztán analógiákat működtet, hanem a cigányság megélésének legközvetlenebb terepe is (vö. Stewart 1994, Kovalcsik 1996). Főként a nyolcvanas évektől terjedő cigány népzenei mozgalomnak köszönhetően tölt be az azonosulás folyamatában kimagasló szerepet. A szocialista államhatalom asszimilációs, azaz mindenféle politikai vagy kulturális roma önszerveződést tiltó cigánypolitikája a

hetvenes évek elejétől enyhülni kezdett. Habár nyílt politikai önszerveződés továbbra sem volt lehetséges, a cigányságot elismerték mint „sajátos kultúrával rendelkező népcsoport”-ot, így lehetővé vált a roma kultúra politika által elfogadott formájának megjelenése a nyilvánosságban, úgymint roma nyelv, zene, tánc stb. A cigány népzenei mozgalom az etnikai önszerveződés első lehetséges formája volt. A hetvenes évek közepétől a kulturális alapon történő önszerveződés azonban együtt járt a cigányság betagozódásával a formális bér munka rendszerébe. Az első „cigány klubok” fővárosi munkásszállókon alakultak, ahol különböző vidékekről érkező cigány munkások ismerhették meg egymás, főként zenei és tánc hagyományait, szokásait. Ezek a közegek termelték ki az úgynevezett autentikus cigány népzene első nyilvánosság előtt is szereplő előadóit és legfőképpen közönségét (vö. Pulay 2014). Házigazdánk, Rudi szintén e fővárosi munkásszállókat megjárt idősebb unokatestvérein keresztül ismerkedett meg a cigány népzenet játszó együttesekkel.

A hetvenes évek végén – nyolcvanas évek elején éledező roma kulturális mozgalom azonban elsősorban az oláh cigány tradícióhoz kötődik. A „muzsikus” néven ismert zenészek, előadóművészek, Horváth Pista, Bangó Margit vagy a 100 tagú cigányzenekar, a romungrók közül kerültek ki, ahogyan a magyar falvak és városok ünnepeit, mulatózásait egykor oly meghatározó cigány muzsikus bandák tagjai is. Ezzel szemben az úgynevezett autentikus cigány népzene, amely hagyományait tekintve nem a „magyarok” szórakoztatását szolgálta, hanem a cigány közösségek belső életében kapott kiemelkedő szerepet, az oláh cigánysághoz és a beásokhoz kötődik. A kétfajta zenei és előadói hagyomány tehát más-más viszonyt jelent. Napjainkra a fenti zenei műfajok jelentősége megváltozott, a magyar népies műzene elvesztette a szórakozásban betöltött vezető szerepét, míg az „autentikus” cigány népzene új közegeket talált magának.

Az általam kutatott cigány közegeknek, hasonlóan sok más közösséghez, ha volt is kötődésük a fentiek közül valamelyik „cigány zenei” irányzathoz, az mára igen-csak meggyengült. Csak kevesek felmenői között találhatóak „muzsikus cigányok”, és habár páran „oláh cigány” nagypapákról, apukákról számolnak be, magukat mindenképpen romungróként definiálják, tehát az oláh cigány népzene sem szállt apáról fiúra köreikben. Ugyanakkor a nyolcvanas években megerősödő cigány népzene- és tánc házmozgalomnak köszönhetően, ezekben a vidéki cigány közegekben is egyre ismertebbé és népszerűbbé váltak az oláh cigány népzenei játszó zenekarok, a Kalyi Jag, az Andro Drom, a Nagyecsed Fekete Szemek. Ezek a zenekarok nagy hatást gyakoroltak a cigánytelepek akkori fiataljaira, akik közül többen, mint Rudi is, gitározni, kannázni tanultak és saját együttest alapítottak. Rudiék zenekara, a Vörös Rózsa, szintén oláh cigány népzenei játszott, a tagok kívülről megtanulták a dalok szövegeit anélkül, hogy bármi fogalmuk lett volna a jelentésükről. De nem is izgatta őket különösebben, hiszen a dalok átélhetősége nem az egyéni interpretációkon, hanem az egyfajta képzelt, „eredeti” cigánysággal való azonosuláson múlt. Ez a lehetőség akkoriban nem csak Rudiék csábította, a környék falvaiban, kisvárosaiban sorra alakultak a hasonló zenekarok, amelyek megyei, olykor országos

*Roma Ki Mit Tudok*on mérték össze tehetségüket. Az effajta élőzene nem rendelkezett különösebb hagyományokkal errefelé. Az egyébként nagyra becsült öregek, mint például Rudi anyja, Mamóka, nem is ismerte fia kedvelt dalait. Habár szívesen hallgatta a zenekart, ha dalolni támadt kedve, inkább magyarnótát énekelt. A falu magyar lakosságának szintén idegen volt ez a fajta zenei és előadói hagyomány. A *Roma Ki Mit Tudok* tehát fontos keretet biztosított a zenekaroknak. Ez nem pusztán azt jelentette, hogy létezett egy kitűzött időpont, amire próbálni kellett vagy itt találkozhattak más zenekarokkal, hanem azt is, hogy innen kaptak számukra is fontos visszajelzéseket. A *Roma Ki Mit Tudok* egyfajta „értelmet” adtak a zenélésnek: az autenticitás versenyeként működtek, a visszajelzéseket osztogató zsűritagok az úgynevezett autentikus cigányság „pápái”, azaz az országos ismertségű oláh-cigány zenekarok vezetői közül kerültek ki. Ők a főként romungró háttérű zenekarok számára az eredeti cigányságot testesítették meg. A zsűritagok között sokszor helyet kaptak a „roma kultúrát” pártoló, helyi aktív magyar értelmiségiek is. A Rudiékhoz hasonló közegből érkező zenekarok e kétféle autoritás előtt mérettettek meg, egyfelől a cigánysághoz köthető kulturális tőkét felhalmozó autentikus, azaz oláh-cigány zenészek, másfelől e kulturális tőkét visszaigazoló és elismerő magyar értelmiségiek előtt. Rudiék e kétféle alávett pozícióban élhették át saját „eredeti” cigányságukat.

A világzenei piachoz hasonlóan azonban az autenticitás kellő elsajátítása és bemutatása anyagi előnyökkel is kecsegtetett. A legtöbb zenekar titkon abban reménykedett, hogy Bódi vagy Varga Gusztí²² felfedezi őket, és egy jó lemezszerződéssel a cigány népzenei kínálat élvonalába kerülhetnek, ahol külföldi és budapesti fellépések várják majd őket. Bár ezek a vágyak talán nem körvonalazódtak ilyen tisztán, a lelkesedés jelentős részben a majdani befutás lehetőségéből eredt. Rudiék számára a zenei igényességen túl a legfőbb célt mindig is az „igazi” oláh-cigány zenekarok minél hűbb másolása jelentette, minél jobban kiejteni a szavakat, minél pontosabban lejátszani egy-egy kazettáról hallott dalt. A legnagyobb dicséret, amelyet ezek a falusi zenekarok egymásnak osztogattak, az volt, hogy ez vagy az „kiköpött Bódi Gusztí”, vagy „ugyanúgy játsszanak mint a Kalyi Jag”. Az együttesek a „nagyokhoz” hasonló fellépőruhát vettek maguknak, a megjelenés ugyanis a fellépés szerves részének számított.

Rudiék sosem szerepeltek rosszul a fenti versenyeken, párszor díjat is nyertek, egyszer pedig a pesti döntőbe is bejutottak. Azonban győzni sosem tudtak, hiszen a dobogó legfelső fokán a kömlői zenekarnak bérelt helye volt, akik kezdettől fogva kifogástalan öltözkében léptek föl, a dalokat pedig anyanyelvükön énekelték. A kömlőiek az oláh-cigány népzene szűk iparának másodvonalához tartoztak, a 2000-es évek elején fel-fel bukkant egy-egy kazettájuk az Orczy téri piacon, ők képviselték azt a „következő szintet”, ahová a Rudiékhoz hasonló romungró származású zenekarok el akartak jutni.

²² A Nagyecsed Fekete Szemek és a Kalyi Jag együttes vezetői.

A fentieket bizonyos értelemben tekinthetjük egyfajta fordulatnak, hiszen romungró közegekben az „oláh cigány” mondhatni teljesen mást jelentett és jelent. Az „oláh cigány” mindig az, aki magán hordozza a cigányság veszélyes jelentéseit, ugyanakkor nem roppan össze a szegénység súlya alatt. Az „oláh cigányok” a „túl cigányok”, minden előnyükkel és hátrányukkal, hozzájuk egyszerre társulnak a „nyomor” és a meggazdagodás olyan módjai, amelyek átlépnek az asszimilációs ígéret által kínált osztálypályákon, hiszen elsősorban az informáltság erejéből származnak. Habár az „oláh cigányok” azok, akiktől a romungrók mindig óvakodnak, hiszen „retkesek”, „elmaradottak”, „cikicigányok”, akik nem átalják a szokásaikat felvállalni a magyarok előtt, veszélyesek, hiszen nem a formális bér munkára épülő asszimilációs stratégia szerint boldogulnak, ugyanakkor irigyelhetők is. Ennek ellenére vagy éppen ezért, az oláh cigányság a vágy titokzatos tárgya, egy olyan „cigányság” lehetősége, ami nem jár szegénységgel, ahol az azonosulás problémamentesebb, ahol fel lehet szabadulni az asszimilációs nyomás terhei alól. A cigány népzene vonzerejét pedig éppen ez a vágy táplálja. Romungró perspektívából azonban ez a cigányság elérhetetlen, hiszen egyrészt tiltott terep, másrészt a gömbaljakat is foglyul ejtő asszimilációs narratíva szerint az elveszett, sőt meghaladott múltat testesíti meg. A zenekarok azonban éppen ezt az elérhetetlen, vágyott cigányságot tették átélhetővé, hozták vissza a mitikus múltból. A helyzetet még bonyolítja, hogy Gömbalján és még sok más hasonló közegben, az oláh cigány megtalálható a felmenők között. A gömbaljaiak többségének egy-egy nagyszülője, esetleg szülei Darácsról származnak, ahol népes oláh cigány közösség él, eképpen a mitikus „eredeti cigányság” és a személyes családtörténet egybeeshet.

Mint láttuk azonban, a roma kultúra fenti reprezentációjában domináns szerepet játszott és játszik az autenticitás és ezzel együtt a „tradicionalitáshoz” jobban kötődő oláh cigányság. Mivel a politika a cigányság önszerveződését az autentikus kulturális elemek által tette lehetővé, a kibontakozó roma értelmiségi mozgalom is szorosan kötődött az autenticitás fogalmához, és ezáltal az oláh cigány kulturális reprezentációhoz. Mindezt csak fokozta az a jelenség, hogy a hetvenes-nyolcvanas években erőre kapó cigány kutatások kulturális szempontok iránt érdeklődő kutatói²³ szintén az oláh cigányság körében találták meg érdeklődésük tárgyát: a cigány kultúrát vagy identitást. Számukra mindenképpen az oláh cigányság jelentette azt a kutatási területet, ahol a roma kulturális elemek „még” megtalálhatók vagy a legtisztább formában léteznek. Ebben a kulturális diskurzusban a magyarországi cigányság többségét kitevő magyarcigányok (romungrók) eleve vesztes pozícióba kerültek. Egy olyan népességként, akik az asszimiláció végtelen országútján csatangolva immár elvesztették, maguk mögött hagyták saját kultúrájukat, de még nem érték el a „többségi” magyarok normarendszerét, a proletarizációjuk folyamata ebből a perspektívából együtt járt a kulturális veszteséggel. Eszerint, ahogy Michael

²³ Mint a nyelvész Réger Zita, vagy a zenekutató Kovalcsik Katalin, de idesorolhatjuk a szociálintropológus Michael Stewartot is.

Stewart fogalmaz, egyfajta „senki földjén” élnek, már nem cigányok, de még nem is magyarok. Meglehetősen gyenge, erőforrások nélküli helyzet ez, amelyben a világ úgy tűnik fel, mint aminek a kezdőpontja cigány, a végpontja pedig magyar, és a kettő között nincsen semmi, csak az átmenet.

Az „oláhcigány kultúrfölény” lassan begyűrűzött a vidéki cigánytelepek világába, és egy, már a múltban elveszett, „eredeti” cigányságot jelölt ki az azonosulás vágyának igencsak ambivalens tárgyaként. Az ambivalencia abból fakadt, hogy amint láttuk, Rudiék közegében az államszocialista cigánypolitika alapelve, a stabil bér munka ígéretére épülő asszimilációs kényszer erőteljesen működött. „Még fiatal koromban utáltam cigány lenni – meséli Rudi gitárját pengetve –, most már mindegy, megszoktam, jó így.” A kamasz Rudi lehetőségeihez mérten igyekezett feledtetni cigányságát, amire ez a cigány–magyar különbségtételre oly érzékeny falusi közeg nem sok esélyt adott.

Fentiek alapján talán különösnek tűnhet, hogy a mainstream divatot és zenei áramlatokat követő Rudi egyszer csak virágos inget ölt, és autentikus oláhcigány népzenet kezd játszani. Ha azonban jobban szemügyre vesszük az újkeletű zenélés szituációját, észrevehetjük e fura váltás ellentmondásosságait. A cigány ilyen módon megjelenhet a nyilvánosságban, Rudiék, talán életükben először, cigányságukban kaphatnak elismerést és megbecsülést, de ez az „eredeti” cigányság a mitikus múlt és a hétköznapi életből kiemelkedő színpad biztonságos terepében kap csak helyet. Ilyen módon kevésbé fenyegeti a falusi közegek egyenlőtlen viszonyokat fenntartó cigány–magyar különbségtételét.

Rudi azonban hamarosan megérezte, hogy oláhcigányságban nem versenyezhet az „eredeti oláhcigányokkal”, így munkanélküliségben töltött napjain magyar nyelvű, saját szerzeményű dalok írogatásával múlatta az időt. Munkásságának meg is lett az eredménye, a megyei *Ki mit Tud*-ról elhozták az ezüstérmet, ahol éppen felvállalt „igazi autenticitásukat” díjazták ily módon. Így jutottak el a pesti döntőig, de a várt áttörés nem következett be. A Vörös Rózsa együttes évekig kitartóan kereste a helyét saját közegében, ahol tevékenységének nem igazán volt előzménye, vagy ha igen, akkor, mint látni fogjuk, egy nagyon más hagyomány részeként.

A 2000-es évek elején a zenekar helyet kapott a falunapok műsorában, különböző hagyományőrző magyar néptáncosok és népdalkórusok között léptek fel, mint a cigány kultúra képviselői. Ez a „kultúra”, talán Gömbalja történetében először, helyet biztosított a „cigánynak” a falu nyilvánosságában, a cigánytelepiek, felnőttek és gyerekek, a falu magyarjai előtt és a falu magyarjaival együtt figyelhették „saját cigányságukat” a színpadon. Kisfiúk és kislányok büszkén néztek fel a színpadon zenélő apjukra, nagybátyjukra, vagy csak arra a cigányemberre, aki kiérdemelte ezt a pozíciót. Egy-egy jól sikerült fellépés, ahol a nem cigány közönség is táncra perdült, „felforgatta” az egész falut: „még a magyarok, he, cigány zenére táncoltak!” – mondogatták évekig a cigányok. A Vörös Rózsa együttest azonban nem mindig hívták meg, sőt egy idő után egyre kevesebbszer. A szervezők, bár kedvelték a zenekart, túl problémásnak találták a meghívásukat. Állításuk szerint, Rudiék nem érzékelik

az időt, nehéz őket letessékelni a színpadról, órákig játszanának, ezért inkább úgy döntöttek, nem bajlódnak többet velük. Úgy tűnik, még a színpad biztonsága sem nyújtott elegendő garanciát a nyilvánosan megjelenő „cigány” fenyegetése ellen.

Rudi hol a magyarok rasszizmusával, hol társai „bornyúságával” magyarázta mellőzöttségüket: „Ezek bornyú cigányok, ezekkel nem lehet! – mondta többször. – Hát a Józsi is holtrészezen, hát úgy, hogy lehet fellépni, leszégyeníti az egészünket!” Az együttes tagjai olykor egymást vádolták, máskor pedig Rudit, a zenekarvezetőt bélyegezték túl gízának, aki „nyaliskodik a magyaroknak”. Elég volt egy-egy szúrós magyar tekintet, egy vitatott gesztus, viselkedési mód, az együttes tagjai könnyen összekaptak, hogy egymáson verjék le a képzelt vagy valós „magyar” feddéseket. De nem pusztán a magyar tekintet előtti megfelelés vágya tépázta folyamatosan a zenekar egységét, a rokoni viszonyok szintén kikezdték ezt az ebben a közegben oly törékeny kis közösséget. Féltékeny feleségek, testvérek álltak elő saját követeléseikkel, a zenekar folyton a szétesés és újräösszeállítás állapotában volt.

A falunapokon kívül Rudiék buzgón keresték a fellépési lehetőségeket, ahol zenei tehetségük és a cigány identitás nyilvános megélése valami pénzt is hozhatott. De ezeket az alkalmakat ki kellett alakítaniuk, hiszen a társadalmi interakciók történetében csak nehezen találhattak olyan előzményt, amelyre rácsatlakozva egy már félig-meddig megkezdett utat folytathattak volna.

Egy alkalommal „sasoj” Andris, Rudi és a zenekartagok unokatestvére, különös kísérletbe kezdett: úgy döntött, lánya ballagására a Vörös Rózsa együttest hívja meg zenélni. A nagyobb családi mulatságok alkalmával a zenét általában magnóról hallgatják, ritkább esetekben szintetizátorral felszerelkezett zenészek érkeznak, akik többnyire az ünnepeltek rokonai. Olyan azonban, hogy úgynevezett autentikus, élő cigány népzeneire mulassanak, még nem fordult elő. A közönség szívesen hallgatta a zenekart, sőt akadtak, akik még táncoltak is, mégis a helyzet szokatlansága kissé gátolta az önfeledt mulatozást. Rudiék mintha idegen testként mozogtak volna a számukra egyébként ismerős szituációban. Az esetet ennek ellenére senki sem élte meg kudarcként, ugyanakkor furcsasága és előzmény nélkülsége megakadályozta, hogy a cigányok között elterjedjen az új mulatozási forma. Rudiék nem tudták betölteni a rendezvényzenészi státuszt. De nem pusztán a fentiek miatt: Rudiék a zenéjükön keresztül az „eredeti” cigánysággal való „egyenes” azonosulást kínálták a hallgatóságnak, a fentiekhez hasonló bulik ennél változatosabb igényeket elégítenek ki, a magnóról vagy szintetizátorról többféle zene szól, az azonosulás más és más útjait elérhetővé téve. Másképpen szólva, ezek a családi bulik nem az „eredeti” cigánysággal való azonosulás igényéről szólnak, vagy inkább nem csak arról szólnak, márpedig Rudiék zenéje legfőképpen ehhez nyújtott fogódzót.

A fenti esettel ellentétben egy másik alkalommal éppen egy nagyon is erős zenei és előadói előzmény hozta Rudiékat helyzetbe. A Gömbaljától alig pár kilométerre fekvő falu, Pataj igazi kis turistaparadicsom, egyik szálló éri a másikat, a környékbeli falvak lakói mind irigykedve néznek rá, hiszen ez a település az egyetlen a környéken, amely megvalósította az összes elszegényedő, öregedő falu álmát, vagyis hogy a turizmus

hozza vissza az elveszett forrásokat. Rudi munkája közben ismerkedett meg az egyik szálloda tulajdonosával. A tulajdonos, hasonlóan „saso” Andrishoz, kísérletező kedvű ember lehetett, felvetette Rudiáknak, mi lenne, ha eljönnének hétvégenként a hotel éttermébe játszani. Megállapodtak egy minimális fix díjazásban, a többi pedig Rudiék a vendégektől szedhették össze. A tulajdonos ötlete tehát eredendően az éttermi vagy bárzenélés hagyományába illeszkedett, amit hajdanán a muzsikus cigányok űztek egy másik zenei repertoárral, amely pontosan illeszkedett az akkori közönség elvárásaihoz: magyarnótákat és műdalokat játszottak, nem cigány népzene. Rudiék örömmel vágta bele az új kalandba, felvették piros-fekete fellépő ruhájukat, kissé félszegen léptek át a hotel kapuján. A fellépésük konkrét helyszíne a hotel éttermének hatalmas belső kerthelyisége volt, ahol a vendégek ettek, sörözgettek, beszélgettek míg mások, főleg a gyerekek, a medencében lubickoltak. Bár Rudiék produkciója tetszésre talált, a vendégek többsége nem igazán tudott mit kezdeni a zenei kínálattal, a fogékonyabbak érdekes egzotikumnak értékelték a dolgot. Megint mások viszont éppen hogy felfedezni vélték az a pontot, ahol kapcsolódni tudnak a produkcióhoz. Egy nagyobb férfitársaság tagjai hamarosan megunva az általuk ismeretlen dalokat, magyarnótákat, egyéb „cigány” műdalokat kértek az együttestől. Rudiék azonban ezeket nem mindig ismerték. A kicsit ittas férfitársaság egy idő után türelmetlenkedni kezdett: „Hát milyen cigányok ezek?! – méltatlankodott hangosan az egyik –, még az Akácós utat sem ismerik!” A társaság többi tagja nevetve helyeselt, majd visszavonultak saját köreikbe, nem foglalkoztak a zenekarral többet. A fellépés végén a közönségből néhányaknak beugrott a régi reflex, mely szerint a cigányzenészeknek pénz jár, ha jól muzsikál, és adtak némi „borravalót” Rudiéknak, de a többség egyszerű koncertként, háttérzeneként fogta fel a produkciót. Rudiék még párszor felléptek a hotelben. A fellépések aztán lassan elmaradoztak, hiszen ha a zenekarból valakinek jövedelmezőbb elfoglaltsága akadt, akkor inkább azt választotta.

Mint látjuk, a Vörös Rózsa együttes kitartóan kereste helyét ebben a közegben, de lassan elfogyott az energia. Rudi 2005 környékén otthagya a zenekart, amely még pár évig működött, aztán végleg feloszlott. Az oláh-cigány népzenei játszó zenekarok más falvakban is hasonló sorsra jutottak. A népzenei piac nyilvánvaló perspektívatlansága és az új cigány zenei irányzatok megjelenése mind-mind gyengítette a zenekarok motivációit, amelyek végül könnyen a fenti leírt önvádaskodás és a rokoni viszonyok martalékaivá váltak. Ez a típusú zenélés a Rudiékéhoz hasonló együtteseket az autenticitás intézményesített keretéhez rendelte, amely inkább az értelmiségi közeghez kötődve az úgynevezett kulturális tőke birtoklásán keresztül nyújtott megélhetést pár zenekarnak. Rudiék és a hozzájuk hasonló falusi zenekarok azonban nem voltak e tőke birtokosai: szinte semmilyen kapcsolatban nem álltak azzal az értelmiségi közeggel, amely a piacukat jelenthette volna.

Habár a „zenekarosdi” nyilvánvalóan kikopott e falusi cigány közegek életéből, az oláh-cigány népzene fenti betörése mély nyomott hagyott. Egy olyan cigány jelenlétét hozta el, akivel egyszerre csábító és egyszerre riasztó azonosulni. Az ambivalencia szembetűnő, hiszen ezekben a közegekben az „oláh-cigány” jelző, mint láttuk,

meglehetősen pejoratív jelentéseket hordoz, olyan cigányt jelöl, akit a cigány összes degradáló jelentése jellemez: „nyomorban él”, „elmaradott”, „piszkos” és „veszélyes”, egy szóval olyan cigány, aki az asszimilációs pályának még a legelején sem tart. Az „eredeti oláh cigány” azonban, mint dicséret, kedvelt szófordulat volt a 2000-es évek elején. Gyakran mi, kutatók is megkaptuk beilleszkedésünk elismeréseként ezt a jelzót: „a Cili/Kati eredeti sátoros oláh cigány” – mondogatta Rudi sokszor büszkén. Míg az „oláh cigány” „eredeti” nélkül inkább sértés, mint az „elmaradott”, szégyellnivaló cigány szinonimája, addig az „eredeti oláh cigány” az az irigyelendő figura, aki gond és ambivalencia nélkül képes azonosulni saját cigányságával, nem nyomasztják az asszimilációs kényszer terhei. Az oláh cigány népzene hallgatása és főleg játszása ilyen örömteli pillanatok adott Rudiéknek és az őket hallgató közönségnek.

Ugyanakkor, mint írtam, a zenekarok többsége a 2000-es évek közepére szétesett. Úgy gondolhatnánk, ez azt jelenti, hogy az azonosulás örömteli pillanatai is kárba veszttek. Maga a zene azonban azóta is a falusi cigány közegek szerves részét képezi, a Ternipe, a Parno Graszt és más „hagyományörző”, főként oláh cigány népzenei játszó zenekar dalait lehet hallani bulikon, ünnepeken, vagy csak egyszeri hétköznapiokon, nem is beszélve a népzenei alapokat használó roma „bulizenék” tömkelegéről Bódi Gusztitól Grófón át Dögös Robiig. Ezek viszont már egy, a fentiekől eltérő cigány pozíciót jelenítenek meg.

Cigány népzene a folklóron túl

A 2000-es évek elejétől a cigány népzene kilépett az „autenticitás” intézményesített kereteiből, és olyan új formákban bukkant fel a cigánytelepek hétköznapijaiban, amelyek már semmilyen szállal nem kötődtek a fenti kerethez. Az új formák a folklór és a táncházmozgalom értelmiséghez kötődő zenei világából a tömegkultúra és a popipar irányába mozdultak el. A 2000-es évek elején erőteljesen növekedett a cigány népzenei alapokat, motívumokat használó, „diszkósított”, szintetizátorral előadott zenék jelenléte a cigánytelepeken. A vitathatatlanul legnagyobb sikereket Bódi Guszti érte el, aki a nyolcvanas évek végén Nagyecsed Fekete Szemek nevű zenekarával a cigány népzene egyik meghatározó figurája volt. Bódi Guszti és felesége a 80-as évek végén Budapestre költözött, 2000-ben immár családi vállalkozásban adták ki első, cigány folklór elemekre épülő, ám a „mulatós” és a popzene határaitra tehető albumukat. Bódi Guszti és a Fekete Szemek új lemezének nagy sikere lett, az akkori legnépszerűbb magyar tv-műsorba, a mulatós zenét játszó *Dáridó*-ba is meghívták őket. Bódi Guszti széles közönséget hozott lázba, zenéjében és imidzsében szerencsésen találkozott olyan zenei és előadói stílusok, hagyományok, amelyek egyszerre tették ismerőssé, ugyanakkor újszerűvé is produkcióját. A technozene keverése a népzenei elemekkel, valamint a „mulatós cigány” máig élő figurájának meglovagolása úgy nyitotta meg útját a többségi és a popzenei piac felé, hogy közben a roma közönség körében is jelentős és népszerű előadó lett.

Bódi Guszti igazi sztárnak számított a cigánytelepi közegekben, aki sztárságában és elismertségében is cigány, de mégsem marad meg a viszonylag szűk roma zenei piac határainál. Ez az új előadói irányzat határterületeken helyezkedik el, amely a „cigány” társadalmi jelentéseit is mozgásba hozta. Bódi Guszti egyfajta ikonként működött, stílusos „ám mégis cigányos” öltözködésével, hajviseletével olyan figurát jelenített meg, aki férfiasságának vonzerejével ugyan átível az etnikai határokon, mégis ehhez a férfiassághoz a cigányság köthető. A 2000-es évek elején alig akadt Gömbalján magára valamit is adni akaró cigány férfi, aki ne viselt volna Bódi Gusztis körszakállt, hasonlóképpen divatosná vált a gusztis zakó és tánc. Rudi is körszakállra cserélte bajuszát. A körszakáll azonban rendkívül divatosnak számított a magyar fiatal férfiak körében is, így viselése nem feltétlenül zárt be a cigányság terrénumába, sőt a férfiség e megjelenítésén keresztül a etnikai különbségtétel átléphetőnek látszott.

Míg az autentikus népzene egyfajta konzerválódott „eredeti”, úgymond „muzealizált” cigányt vitt a színpadra, addig a pop- és „mulatós” zenei elemeket használó előadók a roma sztár figuráját hívták életre. Bódi Guszti azonban, mint az autentikus népzenei hagyományból érkezők döntő többsége, szintén az oláh-cigány tradícióhoz kötődik. Felesége, Margó, akivel sokszor együtt énekelnek és különböző tv-műsorokban is közösen szerepelnek, sokkal inkább magán hordozza cigánysága jegyeit: hosszú, bokáig érő szoknyájával, összefogott hajával megjelenése egyfajta tradicionálisabb roma (oláh-cigány) nőiséget testesített meg. Egy népszerű tv-show-ban Margó arról beszélt, hogy így ötven felé közeledve talán már picit rövidebbre cserélheti bokáig érő szoknyáját, amely a tradicionális roma nőiség egyik fő ismérve. A Bódi család gyakori vendége volt a kereskedelmi csatornák műsorainak, ahol cigányságuk mint élő, sajátos hagyományokat követő életforma jelent meg.

A cigánytelepiek azonban sokkal komplexebben élték át ezt a jelenséget: számukra Bódi Guszti és Margó zenéjével és egész figurájával olyan divatot teremtett, amely a cigánysághoz kötődik, függetlenül attól, hogy milyen viszonyban áll az autenticitással. A divat pedig természeténél fogva a nyilvánossághoz szól, így létrehozta a cigányság nyilvánosan is vállalható megjelenési módját. Bódi Guszti abszolút dominanciája azonban a 2000-es évek vége felé megszűnt, helyét fokozatosan átvették az inkább roma rendezvényeken játszó zenészek végletekig felgyorsult ritmusú dalai, amelyek már egy változó társadalmi viszonyrendszer tükréiként is értelmezhetők.

Amíg Bódi Guszti és Margó kihasználta a mulatós zene elmosódó cigány-magyar különbségtételét, addig a cigánytelepek zenei világát meghatározó másik jelentős figura, Grófó és a hozzá hasonló funkciót betöltő rendezvényzenészek némileg más stratégiához nyúltak. Ezek a zenészek szintén az oláh-cigány tradícióhoz kötődnek, zenei világuk az esküvői vagy más, több száz főt megmozgató családi ünnepek hangulatát hozza. Grófó és más, hozzá hasonló zenészek (Csiki Tibi, Dögös Robi, Roli, Hevesi Roma fiúk) tevékenysége Bódi Gusztiékkal ellentétben főként különböző roma családi rendezvények köré összpontosul. Anyagi és egyéb forrásaik elsősorban a roma piacból származnak, dalaik, szövegeik és videóik képi világa szintén egy olyan jelentésvilágot alkot, amely nagyban a cigánysághoz köthető, mind az alkotók,

mind a hallgatók számára. Klipjeik többsége vállaltan valamelyik „roma stúdió” gondozásában készült.

Grófó számait és videóit értelmezhetjük az oláh cigány tradíció performanszainak: a produkciók sokszor lovári nyelven elhangzott köszöntőkkel kezdődnek, amit „diszkósított” „felpörgetett” oláh cigány népzenei ritmusokra épülő dalok követnek. Repertoárjában jelentős helyt foglalnak el a tradicionális népzene lassú, szomorú hangvételű dalai, a „hallgatók”. A YouTube-on fellelhető videók többsége esküvőkön vagy egyéb fontos mulatságokon készült. Ezek a videók látványos erődemonstrációi a cigányságnak, amelyet az erőteljesen megjelenített nemiség és a rokonság erőforrásaiban rejlő hatalom támogat. A videókon és dalokban felvonultatott anyagi javak, a rokoni kötődések erejének bemutatása, valamint a nemiség fokozott megjelenítése egyfajta védett, sérülésektől nem fenyegetett cigány pozíciót tesznek átélhetővé. Ezen előadók tevékenységét követve kirajzolódik egyfajta cigány univerzum, a maga totalitásával és védettségével, amelyre oly nagy igény van a cigánytelepi élet sérülékeny strukturális pozíciójában.

A roma popnak ez a vonulata nem a cigány–magyar különbségtétel ügyes mozgatószaból nyeri erejét, hanem éppen ellenkezőleg, a cigány identitást végletekig hajszoló, szinte „hisztérikus” akarásából. Ennek megfelelően a zenészek megítélése is más, mint a Bódi Gusztinhoz hasonló, nem a cigány szórakoztatóiparban erőteljesebben jelen lévő előadók esetében. Grófó és a többi népszerű rendezvényzenész nem sztár, nincs körülöttük kultusz, ők azt a cigány figurát testesítik meg, aki elérhető egy telepi fiatalember számára. Elég, ha szerez valaki egy szintetizátort, megtanul pár dalt, és máris ő lehet az adott mulatság Grófója vagy Dögös Robija. A figura vonzerejét jelzi, hogy még a legszegényebb családok is elő tudnak teremteni egy szintetizátort, ha valamelyik fiúgyermek érdeklődik az effajta zenélés iránt.

De mi lehet olyan vonzó ebben a figurában? A gömbaljaiak és a környező falvak cigány közösségeinek nagy része nem engedhet meg magának olyan pazar és hivalkodó mulatságokat, amilyeneket ezeken a videókon látni. A roma tradíció sem nyújt kapaszkodót számukra, az is igen ritka, hogy több száz fős családi ünnepséget rendezzenek. Ugyanakkor a kereszstelők, ballagások, esküvők, húsvétkok, szilveszterek vagy hétvégi mulatságok fontos velejárója a fenti zene. Kétséggkívül a fenti előadók alkotják az ünnepek zenei repertoárjának jelentős szeletét. Ilyenkor a mulatozók cigánytáncot táncolnak, és a mindenféle szaladgáló kisgyerekek azzal aratják a legnagyobb sikert, ha ők is bemutatják tudásukat. Ezek a bulik családi rendezvények, nem csupán abban az értelemben, hogy a vendégek többsége rokon, hanem generációs tekintetben is. Az idősektől az újszülött csecsemőkig mindenféle korosztály képviselteti magát. Igaz, a kamaszok sokszor a maguk útját járják, de időről időre megjelennek, táncolnak, iszogatnak a szüleikkel és más idősebb rokonaikkal. Tehát a mulatságok magukban foglalják a cigánytelepi tapasztalatok egész skáláját, és a két meghatározó kötődés, a cigányság és a rokonság, egymás által válik átélhetővé. Éppen a cigányság megjelenítése és átélése adja e zenék legfőbb vonzerejét. Bár a szövegek egy része magyarul szól, a másik felét ugyanazon a „mitikus” „cigány nyelven”

éneklik, amelyet Rudiék annak idején oly nagy igyekezettel próbáltak utánózni. A cigányság e közegekben ismerős tematikákkal karöltve jelenik meg, úgymint testvérség, család, szegénység, szerelem vagy éppen a mindenre fittyet hányó mulatozás. Az utóbbi években a zenék ritmusa a véletekig felgyorsult, Dögös Robi „Bombája” szinte az eksztázisig fokozza a sebességet, ami nyilvánvaló összefüggésben áll az anfetaminszármazékok elterjedésével. Habár Gömbalján a mulatozások alkalmával sosem találkoztam kábítószerrel, a felpörgött ritmusra droghasználat nélkül is fogékonyak tűnik a helyi közönség. A gyors zene örült ritmust diktál a táncolóknak, rokonoknak, testvéreknek, és mindazoknak, akik a cigányság és a „család” e közös, felfokozott ünnepén részt vesznek.

Ahogy láttuk, a dalok cigány népzenei alapokra épülnek, többnyire cigány nyelven szólnak, cigány előadótól, cigány közönségnek, akiket olykor az előadó expliciten is megszólít, klipjeiket roma zenei stúdiók készítik, szövegviláguk és „színpadi” megjelenésük szintén a cigánysághoz kötődik. Úgy tűnik, ez a zenei világ megjelenít egy némileg zárt cigány „mikrokozmoszt” a maga értékeivel, rendszerével, nemiségével, esztétikájával és nem utolsósorban védettségével. Mindez tükre lehet bizonyos társadalmi viszonyoknak, egyrészt annak a bezáródásnak, ami a mai felnövekvő generáció kapcsolatait jellemzi, másrészt a cigányságban rejlő erőforrások és identifikációs potenciál egyre erőteljesebb kihasználásának.

Mózes, Rudi 16 éves fia cigánytelepen nőtt fel, már a helyi „elcigányosodott” iskolába jár, barátai legfőképpen cigány unokatestvérei közül kerülnek ki, helyi „magyarokkal” nem sok alkalma akad érdemben találkozni, dacos ellenszenvvel viseltetik irántuk. Egyik példaképe 25 éves unokatestvére, Józsika, aki szintetizátorával járja a környékbeli cigány lagzikat, mulatságokat, hogy fizetség fejében egész éjjel játssza a bulik kedvelt dalait. Mózes mindig is érdeklődött a zene iránt, gyermekkor a Vörös Rózsa együttes igézetében telt, majd amikor apja kilépett a zenekarból és fiaival próbált új együttest alapítani, ő tűnt a legszorgalmasabb, legelkötelezettebb tagnak testvérei közül. A kísérlet nem tartott sokáig, a cigány népzenei hullám elültével egyébként sem tudtak volna sok helyen fellépési lehetőséghez jutni. Hamarosan azonban új zenészi pozíció jelent meg a láthatáron, amely elbűvölte Mózest, mégpedig a helyi „Gróf”, vagy „Dögös Robi”, aki levevényli a fent bemutatott mulatságokat. Mózes is kapott egy szintetizátort, buzgón gyakorol rajta, hogy egyszer ő lehessen a cigányság és a rokonság nagy ünnepeinek karmestere. Mózes vágyott zenész figurája, ellentétben apjával, Rudival, már nem áll fel a színpadra, hogy ott elválasztva a közönségtől és az öt megítélő zsűritől eljátssza a „hajdani”, elveszett, „eredeti” „oláh-cigány” alakját. Ez a figura már a „jelenben” zenél, színpad nélkül, egybeforva a testvérekkel, a cigányság és a rokonság aktuális ünnepén. Az ünnepek, ahogyan a zene is, egyfajta cigány mikrokozmoszok, a maguk totalitásával és zártságával, amelyek lehetőséget adnak a közös „cigány testvériség” eksztatikus átélésére.

Mózesnek és a többi hasonló közegekben élő fiatalnak mára kevés lehetősége akad erőforrásokat találni a jövőbeli boldoguláshoz. A szegregált iskolák színvonala ismert, az onnan induló tanulók legjobb esetben is csak egy szakmát szerezhhetnek. Ám ha

még keresztül verekszik is magukat a tudásbeli hátrányon, a számukra tökéletesen új és idegen társadalmi kapcsolatok állják majd útjukat, hiszen a szegregált iskolák tanulói 15 éves korukig nem érintkeznek érdemben mással, mint unokatestvéikkel, rokonságukkal és hozzájuk hasonló hátrányos helyzetű közegekben nevelkedett fiatalokkal. Erre a problémára az ugyancsak szegregált középiskolák nyújthatnak „megoldást”, hiszen ott legalább nem kell megküzdniük a számukra idegen kommunikációs formákkal és a kisebbségi helyzetükből fakadó szorongásaikkal, cserébe viszont általában használhatatlan szakmákat tanulhatnak, végtelenül gyenge színvonalon. Ezen iskolák zsákutca jellege nem zsákhamacska az oda járó fiatalok számára, pontosan érzékelik, frusztrációjukból fakadó dühük pedig lassan szétfeszíti az iskolák falait. Egy telepí fiatal, talán reálsan felmérve esélyeit, általában nem fejezi be az iskolát, nem igazán látja értelemét, hiszen jelenleg Gömbalján, az elmúlt húsz év erőfeszítései ellenére sem ismerhet olyan hasonló közegeből származó fiataalt, aki szakmájának köszönhetően jobban élne. Ha léteznek is helyi cigány építőipari vállalkozók, inkább kapcsolatainknak és rokonságuknak köszönhetik előrejutásukat, mint nagy nehezen megszerzett kőműves szakmájuknak.

Úgy tűnik tehát, egy helyi fiatalnak nem marad más, mint eleve „kötelező” cigánysága, rokonsága, mint gazdasági és egyben érzelmi erőforrás, a mélyen átéltestvériség és a nemiség, mint az identifikáció legelemibb formái. A fenti zenék pedig e négy fontos jelentéssel dolgoznak, méghozzá úgy, hogy egymást erősítve, gazdagsággal és hatalommal ruházkodnak fel, amiből oly nagy hiányt szenved Mózes és többi hasonló helyzetben élő társa.

A cigány zenei világ e fenti „bezáródásával” párhuzamosan azonban egy „nyitásnak” is tanúi lehetünk. A népzenei alapokra épülő, „diszkósított” roma zenék egyre többször egészülnek ki „analogikus” zenei elemekkel, például közel-keleti vagy latinos ritmusokkal. Kis Grófó *Gigolo* című dalában és klipjében „olaszosan” sétált ki apja tradicionálisabb mulatságairól, hogy saját buliját járja. De nem pusztán a folklórhoz kötődő zenék esetében lelhető fel ez a jelenség. A 2000-es évek közepétől sorra jelentek meg olyan roma zenészek, akik az általam analógikusnak nevezett zenei irányzatok stílusában arattak szélesebb körű sikereket.

Cigányság és a cigány zeneiség bizonytalan határai

Terepmunkánk elején a 2000-es években a legerősebb és legdivatosabb analogikus könnyű zenei irányzat mindenképpen az afroamerikai rap és hip-hop volt. A rap mellett mintegy párhuzamosan élt az „autentikus” és „diszkósított” cigány zene, amely mind a mai napig uralja a cigánytelepek zenei repertoárját. Egy-egy nagyobb mulatságon, az egész rokoni hálózatot megmozgató ünnepségen ritkán szólaltak meg az akkori fiatalok rapper kedvencei, így általában ők is „cigányzenére”, „semleges” diszkószámokra vagy éppen a szüleik idejében divatos együttesek dalaira mulattak. Házigazdám, az akkor 33 éves Rudi a rock and roll és a Modern Talking nagy rajongója

volt, ami mellett könnyen megérték az autentikus cigány zenék, családi bulikon ezek váltogatták egymást, egyéb akkor futó diszkószámokkal kiegészülve.

Előfordult azonban az is, hogy a rendező család zenészt hivatott. Rudi elsőszülött lánya ballagásakor elhatározta, hogy nem kisebb embert hív meg zenélni a családi buliba, mint a helyi magyarok közt szerinte oly népszerű bár- és esküvői zenészt, Boros Pityut. Boros Pityu szintetizátorával járta az esküvőket, zenei repertoárjába sok minden beletartozott, a magyarnótáktól kezdve a régi és új slágerszámokig, de egy-egy, a magyarok körében is ismert cigány népdallal is tudott szolgálni. Pityu, aki nem gyakran járt cigányoknál, kellő fizetség fejében elvállalta a megbízatást, annak rendje és módja szerint végigjátszotta az estét. Kezdetben a vendégek roppant elégedettek voltak, mondván „még a magyarok sem tudják mind meghívni a Pityut!”, a táncparketten azonban még este 9 körül is csak lézengtek az emberek, legtöbbször csak fanyalogtak, hogy a „Pityu most valahogy nem jó”, mások gúnyos megjegyzéseket tettek Rudi ötletére: „Na, mink már magyar ballagáson vagyunk, nekünk a Boros Pityu kell!”. A viccesebb kedvűek „magyarosan”, vagyis inkább „parasztosan” kezdtek táncolni Pityu zenéjére, nagy derűtséget váltva ki ezzel. Rudi maga is érzékelve a „melléfogást”, Pityut első szünete után pálinkával és sörrel kínálta, csak hogy „meg ne sértse”, a legkényelmesebb helyre ültette, valaki pedig bekapcsolta a magnót, átadva a terepet a bulik szokásos zenei repertoárjának.

Mint látjuk, a zene nem segített Rudinak, hogy átlépjen a „magyarság” privilegizált területére, a zene ugyanis máshova visz, a cigányság stigmatizáló jelentségeit téríti el, más, úgymond „vállalhatóbb” irányba. Terepmunkánk elején jelent meg az első úgynevezett roma rap, a Fekete Vonat együttes. A falusi cigánytelepi közegekben a zenekar nem ért el rögtön átütő sikert, hiszen a cigányt és a rapet csak az analógia vékony szálai kötötték egymáshoz. A fiatalok sokkal jobban rajongtak Gangxsta Zoliért, akit szabad szájáért, „csúnya beszédéért” tiszteltek. A „csúnya beszéd” szinonimája a „cigányos beszéd”, vagyis olyan, főként szexuális tartalmú kifejezések használata, amelyek magyar közegben vállalhatatlanok és trágárok. A „csúnya beszéd” „cigányossága” pont abból eredt, hogy felszabadultan lehet használni azt, ami a magyarok között tabu. Amikor arról faggatóztam, hogy mi is tetszik a srácoknak Gangxsta Zoliban, többnyire ehhez hasonló válaszokat kaptam: „Nagyon dzsuker, csúnyábban beszél, mint mink, csúnyábban beszél, mint egy cigány”.

Nyilvánvalóan a Fekete Vonat ezt az örömet nem tudta megadni, hiszen ők is cigányok. A Fekete Vonat-jelenség előtt a fiatalok kissé értetlenül álltak, hiszen az együttes nyíltan tematizálta cigányságát, és ezt nem a cigány népzene „belső” köreiben tette, hanem úgymond nyilvánosan, a „magyarok előtt”. A Fekete Vonatot nem fogadta elutasítás, inkább csak egyfajta éretlenség egy olyan közegben, ahol a cigányság nyilvánosan nehezen volt megélhető és vállalható, hiszen a 2000-es évek elején az asszimilációs kényszer ígéretei még tartották magukat, így e kényszerrel való szembeszegülésre kevés igény mutatkozott.

A Fekete Vonatból kivált L. L. Junior azonban lágyabb utalásokra cserélte korábbi együttesének provokatív megszólalásait. Habár szövegeiben ő is nyíltan tematizálta

cigányságát, mind szövegvilágával, mind zeneiségével jóval nagyobb mozgásteret hagyott az önmagát roma rapként definiáló Fekete Vonatnál. Talán ennek is köszönhető, hogy L. L. Junior lett az első olyan popsztár, akinek képei felváltották a cigánytelepi fiatalok szobáinak falán függő fekete rapperek portréit. L. L. Junior munkásságában a cigányság találkozik önnön hasonlatával, immár nincs meg az a biztonságos távolság, amely éppen ezzel tette működőképpé az analógiákat. Amíg a fekete rapperek iránti rajongás – „akik csak olyanok, mint mink, de nem azok” – kevésbé fenyeget a cigánysággal való azonosulás veszélyeivel és fájdalomával, addig a cigány rapper jelenléte a mindennapokban megélhetőbbé teszi azt.

Ahogy azonban teltek-múltak az évek, a cigánysorok-telepek zenei világában egyre szaporodtak a cigányságukat nyíltan felvállaló, országos ismertségre szert tevő popzenészek: Váradi Roma Café, Emilio, Caramel, Kökény Attila, Gáspár Laci, Radics Gigi. Ezek az előadók egyszerre részei annak a cigány „mikrokozmosznak”, amelyről az előző fejezetben szoltunk, és egy tágabb, roma zenei piacon túli világnak, ahol etnikai hovatartozásuk nem „közös” titok, de nem is olyan jelölő, amely behatárolja munkásságuk határait. Ezek az előadók nyilvánosan felvállalják cigányságukat, és hol dalszövegeikkel, hol társadalmi tevékenységeikkel teszik nyilvánvalóvá etnikai kötődésüket.

E zenészek közül többen, más erőforrás hiányában, különböző tehetségkutatók segítségével futottak be sikeres pályát. A 2000-es évek közepén induló tehetségkutatók, a Megasztár, az X-Faktor, de idesorolhatjuk a 2013-ban induló Ének Iskoláját is, jelentős szerepet játszanak a cigány zeneiség és identifikáció alakulásában. E cigány közegek közönsége, ha megtalálja magának a „cigányt” a versenyzők között, nem kérdéses többé, kinek drukkol. A preferenciákat erőteljesen irányítja a hovatarozás, ám a cigány „megtalálása” komplex folyamat. A vetélkedőkben sosem hangzik el nyíltan a versenyzők származása, a hátterüket bemutató kisfilmekből, a szereplők nyilatkozataiból, nevéből, bőrszínéből, stílusából, zenei ízléséből kaphatnak fogódzót az erre fogékony nézők. A cigány közegek közönsége pedig nagyon is fogékonnak tűnik erre az aspektusra, ha felismeri „magát” valamelyik versenyzőben, akkor az feltétlen támogatására számíthat. Így történt ez például Oláh Gergővel, a nógrádi közmunkással, Caramellel, aki szinte minden dalt sajátos soulós, funkys stílusában adott elő, a bárzenészi hagyományokat folytató Kökény Attilával, vagy a kis vagány, bokszozó Rubay Lacikával, a „cigányos” hajlítások nagymesterével. Ők mind egy csapásra a cigánytelepek sztárjai vagy inkább hősei lettek, akik elősegítik a cigányság könnyűzenei expanzióját és azáltal a nyilvánosságban történő megjelenését.

A cigány e megjelenése a nyilvánosságban valamelyest új jelenség, ami tükrözi és jelzi a társadalmi változásokat, amelyekről a későbbiekben lesz szó. Ezek a változások nagyban érintik a „magyar” fent leírt „mindenhatóságát”. Ahhoz azonban, hogy a változásokat jobban megértsük, alaposabban szemügyre kell vennünk azt a hatalmas pozíciót, amit a „magyarság” birtokol ezekben a közegekben.

A „magyarság” hatalma

Ha a magyar fenti „mindenhatóságára” gondolunk, akkor égbekiáltó különbséget látunk a „másik” oldalról nézve. Amikor a „magyarok” a falujukról, mint bármilyen értelemben vett közösről, „mi-ről” beszélnek, abból a cigány automatikusan kimarad. Ha az összefogás hiányáról, a közösségi élet szűküléséről panaszkodnak, vagy éppen közös ügyeik fellendítésén tanakodnak, fel sem merül, hogy ebbe a kollektivitásba a cigány is beletartozna. A cigány legfeljebb mint zavaró tényező kerül szóba, aki jelenlétével rontja a falusi turizmus esélyeit, vagy viselkedésével, szokásaival zavarja a hétköznapiakat. A cigány tehát egyfelől irreleváns a falu életére nézve, másfelől viszont nagyon is jelentős szereplő, megjelenése mindig zavart kelt. Mint fentebb láthattuk, a „cigányság” irrelevanciájára vonatkozó elvárás az etnikai és az osztálypozíció összefonódásával áll összefüggésben, vagyis hogy míg a magyarsághoz kvázi középosztálybeli helyzet társul, addig a cigánysághoz a munkaerőpiac szempontjából „feleslegessé” vált népesség helyzete. A többségi hegemoniát őrző asszimilációs kényszer nem pusztán egy etnikai kisebbséget igyekszik a periférián tartani, hanem a cigány stigmatizáló jelentéséhez és pozíciójához tartozó szegénységet, fenyegető létbizonytalanságot is, valamint a társadalmi dezintegráció tapasztalatát (vö. Feischmidt–Szombati 2013, Szombati 2016, Kóczé 2010, Efremova 2013).

A „cigány” irrelevanciára vonatkozó elvárás és „rendbontóként” történő megjelenésének dinamikája leginkább a vályogházak megítélésében, kommunikációjában mutatható meg. A vályogházak egyfelől Gömbalja ékessége, pár ilyen ház tájházként őrzi a hajdani parasztok életét. A mindenkori polgármester szívesen nyilatkozik a televíziónak, turisztikai magazinoknak erről a helyi különlegességről. Az interjúkban természetesen sosem hangzik el az a tény, amely viszont más tévéseket vonz a faluba, hogy ezek a lakások nem pusztán a múlt érdekes maradványai, hanem családok tucatjainak otthonai is. A cigányt ezekből az interjúkból egyszerűen kifelejtik, olyan zavaró tényezőként, akiről jobb nem is tudni. Amikor valaki egy másik tv-csatornától viszont éppen erről a „kifelejtett dologról” faggatózik, akkor Gömbalja ékességéből Gömbalja szégyene lesz, amit a cigányok hoznak a falura.

A falu „magyarjaival” készített interjúkban, beszélgetésekben egy másik tipikus, falvakra általában jellemző ellentmondás is felfedezhető, amely a személyes tapasztalatok elbeszélése és a cigányságról alkotott általános vélemények között feszül. Ha a cigánysággal kapcsolatos problémáikról beszélnek, lopásokról, „munkakerülésről”, a falusi rend betartásának hiányáról, akkor a cigány mint kollektív szereplő jelenik meg. Minél tovább haladunk azonban a beszélgetésben, előjönnek a megkülönböztetések, hogy „tulajdonképpen csak pár problémás család van”, és ezekkel vagy azokkal a cigányokkal, „nincs semmi probléma”. Ahogy Berkovits Balázs írja: „Ez a kétfajta megszólalás alig-alig hangolódik össze, mi több, erre még kísérletet sem igen tesznek. A helyi tapasztalatok megfogalmazásakor minduntalan az derül ki, hogy az együttélés a cigányokkal így vagy úgy, de működik, hiszen együtt dolgoznak, illetve dolgoztatnak velük. Míg, amikor általában nyilatkoznak »a« cigányról, úgy

tűnhetne, hogy viszonyukat kizárólag a gyűlölet és az ellenségeskedés jellemzi. [...] Vagyis, kétfajta megnyilvánulás, értékítélet (a saját tapasztalatból eredő és az általános cigányképből fakadó) könnyen megférnek egymás mellett, mi több, egyik mondatról a másikra váltakozhatnak, anélkül, hogy ez a beszélőket valamiféle összehangolásra készítetné, vagy bennük bármiféle fennakadást okozna” (Berkovits 2010: 64–70).

A személyes kapcsolatok tapasztalata és a cigányságról elhangzó általános vélemények elbeszélése közötti egyeztetés hiánya több okra is visszavezethető. Egyrészt, mint láttuk, a „cigányhoz” meglehetősen erős jelentések kapcsolódnak, amelyek fontos tényezők az osztálypozíciók fenntartásában és általánosságban véve a társadalmi rend és a biztonságérzet megőrzésében. Ezek a „húsba vágó” jelentések más szinten működnek, mint a hétköznapi tapasztalatok élményei, így az utóbbi nem írhatja felül az előbbi. Ha mégis ez történik, a cigányság jelentéseinek fragmentálása jelent „megoldást”, vagyis a személyes élményekben megismert szereplők „rendes cigányokká” válnak, rajtuk kívül pedig mindig lesznek olyanok, akik hordozhatják a cigányság fenti jelentéseit. A fenti fragmentálódás azonban sok esetben szintén osztálypozíciók szerint történik, azaz a „rendes cigányok” azok, akik osztályhelyzetben és habitusban közelebb állnak a középosztálybeli pozícióhoz és ezzel együtt elsajátították a „magyarsághoz” társult viselkedésmódokat. A formális munkaerőpiacról kiszorult vagy ahhoz csak lazán kapcsolódó népesség továbbra is az a cigány lesz, akitől a fentiek értelmében meg kell védeni a falut.

A „magyarság hatalma” tehát a kvázi középosztálybeli pozícióban rejlik és annak megvédésére irányul. Ugyanakkor távol álljon tőlünk, hogy a magyar pozícióban élőket végső ágensként nevezzük meg az etnikai különbségtétel egyenlőtlen fenntartásában, hiszen azzal lemondanánk azoknak a szélesebb strukturális, rendszerszintű folyamatoknak a figyelembevételéről, amelyek ezt a pozíciót egyáltalán létrehozzák (vö. Choonara–Prasad 2014). Bizonyos megközelítések szerint az osztálypozíció etnicizálása rendszertermék, pontosabban szólva a kapitalista világrendszer szükséges velejárója. A kapitalista világrendszer lényege ugyanis a tőke folyamatos felhalmozása, amihez le kell szorítani munkaerő-újratermelődésének költségeit, vagyis a béreket, esetleg olyan munkaerő-felesleget fenntartani, amely könnyen mozgatható és használható a termelés legszűkebb szegmenseiben. A tőke felhalmozása mindig létrehozza a teljesítmények és bérezések hierarchikus rendszerét, amely megteremti azt a népességet is, amely a foglalkoztatási és bérszála alján helyezkedik el, vagy éppen a munkaerő-„tartalék-hadsereg” részét képezi. E népességnek a formális bér munkából származó jövedelem sosem jelent elég forrást a megélhetéshez, így jellemzően az informális tevékenységek és szerveződési módok jelentősége felértékelődik, mint például a rokonsági hálózatok ereje, amely jelentős habitusbeli különbséget hoz létre ahhoz a népességhez viszonyítva, amelynek reprodukciójához a formális bér munka jövedelmei elégségesnek bizonyulnak. A rasszizmus az az ideológia, amely egyrészt igazolja, hogy miért a népesség bizonyos szegmense tölti be ezt a pozíciót, másrészt megnehezíti a különböző vagy akár hasonló pozícióban dolgozó munkavállalók közötti szolidaritást, vagyis a közös érdekvédelem lehetőségét. Ahogy Wallerstein

írja, a rendszernek mindig lesznek „négeri”, akik ezt a funkciót látják el, az adott politikai kontextustól és gazdasági ciklustól függ, hogy kik ők és mennyien vannak. Eszerint az elgondolás szerint a mi közegeink „négeri” a „cigányok”, esetünkben tehát az etnicitás jelöli ki a formális bér munka stabilabb szintjére és az abból kiszoruló vagy csak legalsóbb szegmenseibe betagozódott népesség közti határvonalat. Kérdés, hogy a helyi etnikai különbségtétel működése egy az egyben levezethető-e a fenti elgondolásból. Ugyanakkor fontos látni, hogy a hatalom gyakorlása és az elnyomás különböző módozatai nem a „magyar” pozícióban élők szándékaira vezethetők vissza, hiszen az ő fenti helyzetük és meghatározottságaik szintén a szélesebb társadalmi és gazdasági folyamatokból erednek (Wallerstein 2000, Boatca 2015).

Kutatásom perspektívájából adódóan azonban a feladatom elsősorban azoknak a kényszereknek és mozgástereknek a feltárása, amelyek az adott pozícióban élők helyzetét meghatározzák, illetve azoknak a stratégiáknak a követése, amelyekkel ezzel a helyzettel megbirkóznak, végül, de nem utolsósorban pedig azoknak a hétköznapi tapasztalatoknak a bemutatása, amelyekben „cigányok” és „magyarok” az etnicitás által érzékelik egymást.

Az érzékelés lehetséges módjait szintén megszabják a fenti folyamatok. Az utóbbi másfél évtizedben egyre ritkulnak azok a színterek, amelyekben a fenti általánosságban megfogalmazott negatív véleményeket a személyes pozitív élmények eltéríthetnék. Ha vannak is ilyenek, mint például a falunak a színtere, az osztálypozícióhoz is köthető habituális különbségek sok esetben inkább e jelentések megerősödését eredményezik. Ezek a habituális eltérések a tér és az idő kezelésében mutatkoznak meg, amely erősen összefügg a munkához társított morális tartalommal.

A formális bér munka rendszerében dolgozó kvázi középosztálybeli falusi számára, az idő és a tér kezelése a munka ütemével függ össze. Reggel elmegy a közeli nagyvárosba dolgozni, délután hazajön, a falu tereit némileg funkcionálisan használja. Az ő perspektívájából az inkább informális vagy csak ad hoc jellegű bér munkából élők idő- és térkezelése egyfajta renden kívüli, azt áthágó aktusként értelmeződik. Napközben az út szélén ácsorgó fiatal cigány férfiakat látunk, akik mindig indulásra készek, ugranak az első telefonra, amikor akár egy távoli unokatestvér vagy ismerős ajánl pénzszerzési lehetőséget. Ebben a tevékenységben az idő másféle kezeléséhez szokott ember a tétlenségnek, sőt az idő elherdálásának felháborító példáját láthatja, meglelt férfiakat, akik a nap kellős közepén utcán ácsorognak, unatkoznak, telefonjaikat nyomogatják, miközben valójában a külső szemlélő számára ismeretlen és láthatatlan rokonsági vagy ismeretségi hálózatok dolgoznak a megélhetésért.

Hasonlóképpen az otthon tere is másként értelmeződik e két különböző pozícióban. Az etnicizált középosztálybeli helyzet némileg zárt nukleáris családokat hoz létre, kétgenerációs háztartásokat, ideálisan egy apukával, egy anyukával és gyermekekkel. Az otthon terei is ezt a családkonstrukciót hirdetik, magas kerítések, zárt kapuk, a ház meghosszabbításaként berendezett kert mint kihelyezett nyári nappali biztosítják a család szabadidejének kényelmét. Ebből a perspektívából szinte követhetetlenek és sok esetben riasztók azok a háztartások, amelyek elsősorban

rokonai hálózatok csomópontjaiként szolgálnak, emberek jönnek-mennek, szinte kivehetetlen, valójában ki is a tulajdonos. Ezek a háztartások más megélhetési stratégiákra épülnek. Rudi vasgyűjtő brigádja például sok esetben azokból a rokonaiból állt, akik időlegesen hozzájuk költöztek vagy legalábbis a közelükben laktak, a napi munkavégzést tehát emberek sűrű forgataga kísérte. De az alkalmi bér munkák esetében is hasonló konstrukciót láthatunk. A fentieknek megfelelően ezeket a házakat általában csak mutatóba veszi körbe kerítés, a kapu nyitva áll, a kert pedig az éppen adott tevékenységek funkcionális lerakodóhelye, mintsem a szabadidő eltöltésére kialakított kihelyezett nappali. A magyarsághoz kötődő középosztálybeli perspektívából ezek a terek a káosz elharapozódásának helyei; a káosz jelentése mindig szélesebb társadalmi tapasztalatokat foglal össze, amelyek nem feltétlenül cigánytematikához kapcsolódnak, de az által válnak elbeszélhetővé.

A „magyarság hatalma” tehát a hozzá kötődő osztálypozíció habitusát kéri számon. Minden olyan viselkedési mód, szokás, amely nem felel meg neki, rendbontásként értelmeződik, olyan jelenségeként, amelyet kívül kell tartani a falun. Természetesen Gömbalján is élnek olyan cigány családok, akik többé-kevésbé megfelelnek a fenti elvárásoknak. A „magyarokkal” készített interjúkból kiderül, hogy ők a „rendes családok”, „akikkel semmi probléma nincsen”, az ő „rendességük” abban áll, hogy cigány kötődésük minden ismertetőjegyét levetközték, voltaképpen nem is tekinthetők cigánynak. Bhabha kolonizált feketéihez hasonlóan a „cigányságot” ez a társadalmi működés lehetetlen feladat elé állítja, hiszen a „rendes cigányok”, „rendessége” abban áll, hogy cigányságuk összes jelölőjét levetközték. Ugyanakkor a fentiek értelmében mindig cigányok maradnak, hiszen a kollektív ítéletek nem válogatnak, őket is ugyanúgy sújtják.

Ha újra megszokott analógiáinkhoz nyúlunk, a sok szembetűnő egyezés mellett feltűnő különbségekbe is botlunk a cigány–magyar különbségtétel elnyomó mechanizmusai kapcsán. Mind a kolonialista, mind az amerikai rasszizmus tapasztalatai arról adnak számot, hogy a „feketesség” jelentései nagyban alakítják a „fehérség” társadalmi konstrukcióját (Said 2000, Fanon 1985, Bhabha 1994, bell hooks 1992, Rottenberg 2003, Ahmed 1999). Ilyen értelemben a „fekete” létfontosságú szereplő a „fehérség” szempontjából, ő az a jelentős „Másik”, aki a tudattalanba száműzött vágyakat testesíti meg. Fanon leírja, hogy a „civilizált” fehér velejárója a „fekete”, aki egyszerre testesíti meg a civilizáció gátjaitól való felszabadulás vadságát és szabadságát (Fanon 1985).

A cigány–nem cigány különbségtétel kapcsán is olvashatunk hasonlót. Michael Stewart például arról számol be, hogy a roma–paraszt, cigány–gádzsó ellentétpár szintén szimbiotikus viszonyban áll egymással, társadalmi jelentéseik egymástól függenek. Stewart azonban keveset szól e viszony hatalmi aspektusairól. Bár könyvéből kiderülnek azok a strukturális egyenlőtlenségek, amelyek meghatározhatják ezt a kapcsolatot, Stewartot jobban érdekli, hogy a romák hogyan hozzák létre e viszonyok között saját „univerzumukat”. Ez kétségtelenül érdekes kérdés és mi is sokat foglalkozunk vele, de nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a problémát, hogy sok esetben ez az

„univerzum” – habár mérhetetlen erőforrást jelent – olykor önkéntelenül újratermeli, sőt megerősíti a különbségtétel elnyomó mechanizmusait (Stewart 1994).

De Port másik perspektívából ír a szerb–cigány különbségtételről. Könyvének fő állítása, hogy a szerbség konstitúciójában a cigánynak kiemelt szerep jut. Mint írja, a régióban élők alapvető tapasztalata a folyamatos háborúskodás („egy generációra két háború jut”) és az ebből fakadó állandó bizonytalanság, folyamatos rezsimváltások, a kiszámítható társadalmi struktúrák hiánya, valamint a periferikus pozíció a képzelt „civilizált” Európához viszonyítva. Port az úgynevezett önkolonizáló kultúrák sajátágaival jellemzi a szerb közbeszédet, amelyben a társadalomkritika kimerül a folyamatos önvádaskodásban, az Európához méltatlan, „barbár” „balkáni” habitus ostromozásában, amely mint valami önmagában létező esszenciális „balkáni” tulajdonság jelenik meg. Az e típusú beszédmód, mint kifejti, nem ad lehetőséget a háborúk borzalmainak, az állandó embert próbáló bizonytalanságnak az artikulációjára, a tapasztalatok elbeszélhetetlenek maradnak, ekképpen értelmezhetetlenek is. Megélésükre, kifejezésükre éppen az imaginárius „cigány” figurája ad lehetőséget, méghozzá a zeneiségen keresztül. Ez a képzelt „cigány” lesz az a figura, aki a szerbség összes elbeszélhetetlen, elfojtott, nemkívánt tapasztalatát megtestesíti, ő az, akinek nincs otthona, így nincs mit veszítenie, akinek nincsenek morális gátjai, nem korlátozza a civilizatorikus beszédmód, akinek élete abban a bizonytalan régióban telik, amit a szerbek oly sokszor megtapasztalnak. Port szerint a szerbség „bensőséges” viszonyban áll a cigánysággal, hiszen az ő tudattalan tartalmait hordozza. A szerbek egyik kedvelt szórakozási módja az úgynevezett cigánybárokban való mulatozás, ahol az egyébként más társadalmi helyzetekben lenézett és szeparált „cigánnyal” borulnak össze a „cigányzene” féktelen ritmusaira. Port szerint a szerbség a képzelt cigányságon keresztül találkozik saját elfojtott, elbeszélhetetlen tartalmaival, ám éppen e nagy, egyébként végtelenül egyoldalú „összeborulások” kényszerítik ki a cigányok alávetett társadalmi pozícióját, távoltageését a „normál” életben, hiszen az elbeszélhetetlen tartalmaknak távol kell maradni az önkolonizáló, civilizatorikus beszédmód fenntartásához. Port leírja ezen „összeborulások” tragikus egyoldalúságát, a cigányzenészek végtelen kiszolgáltatottságát a szerb „tudattalan” tombolásának (De Port 1998).

Pulay Gergő hasonlóan fogalmaz a cigányság szerepe kapcsán a román identifikációban: „A felsőbbrendűként elfogadottak mellett már a korai modern román eszmétörténetben feltűnnek a cigányok, mint akik szintén a legalsó helyet foglalják el a társadalomban – elnyomás alatt élnek, széthúznak, elutasítják a felvilágosodás értékeit, makacsul ragaszkodva hagyományos életformájukhoz –, így a románok önképének azokat a motívumait testesítik meg, melyektől a legsürgősebben meg kell szabadulniuk a fejlődés reményében” (Pulay 2012: 3). A szerb esethez hasonlóan tehát a félperifériás helyzetből fakadó önkolonizáló beszédmód teremti meg a „cigány” stigmatizáció főbb elemeit, vagyis a „cigány” lesz, az, aki a román „elmaradottságot” megtestesíti, mintegy a „fejlett”, „civilizált” Európához történő felzárkózás gátjaként jelenik meg (Pulay 2017).

Bár a fentiek különböző társadalmi kontextusokról szólnak, egy közös van bennük: legyen az elnyomás bármekkora mértékű, az alávetett félnek fontos szerepe van az elnyomó identitásának konstitúciójában. Különösen fontos azt is megjegyezni, hogy habár a másik két félperifériás ország, Szerbia és Románia nyilvánvalóan különbözik egymástól, a magyar példához viszonyítva megtalálható az az egyezés, hogy a „cigány” hasonló módon lényeges elem a románság és szerbség identifikációjában, a „civilizált” centrumhoz, Európához való tartozás egyfajta „belső akadályaként”. Ez a sajátos „intimitás” a magyar esetben kevésbé hangsúlyos, ez a félperifériás pozíció, úgy tűnik, másképpen hozza létre a cigányság jelentéseit, amelyekben a formális bémunka expanziójának és visszaszorulásának különböző hullámai és az ezzel járó asszimilációs nyomás változásai fontos tényezők. Az asszimilációs kényszer tehát némileg másféle elnyomást működtet. Az általam kutatott közegekben a cigány korántsem volt olyan „jelentős” szereplő terepmunkánk kezdetén. Az asszimilációs kényszer nevében a vele kapcsolatos legfontosabb elvárás a „nem létezés” volt, irrelevanciájának betartása a társadalmi nyilvánosságban. Láttuk, hogy a cigány nem létezésére vonatkozó elvárások az etnikai és az osztálypozíció összefonódásából és azt kiváltó szélesebb gazdasági és társadalmi folyamatokból erednek. Azt is bemutattuk, hogy a „cigány” testesíti meg azokat a társadalmi tapasztalatokat, amelyek a régió más lakosait is fenyegethetik. Ám e „megtestesítés” folyamatában a cigány ki is esik a „lakóközösségből”, hiszen az azt fenyegető probléma lesz. Ezért lehetséges, hogy a falvak vezetősége és magyar lakossága akár az elnéptelenedéssel, a falu intézményeinek teljes leépülésével is szívesebben megbarátkozik, mint hogy az „elcigányosodás” rémével szembesüljön, cigány lakosokat fogadjon be falujába, cigány gyermeket az iskolába. A cigány tehát ezekben a közegekben könnyen válik nem releváns lakossá, aki nem számít potenciális falusi vagy városi polgárnak, akinek a léte nem pusztán irreleváns, hanem kifejezetten veszélyes.

Ugyanakkor a rendszerváltás után a „cigány” nem pusztán a fenti fenyegető veszteségek „megtestesülése” lett, hanem versenytárs is az egyre szűkülő erőforrásokért folytatott küzdelemben. Ahogy Feischmidt Margit és Szombati Kristóf írja a gyöngyöspatai konfliktusról szóló tanulmányukban: „A kapitalista átalakulással járó gazdasági megrázkódtatást és társadalmi csoportok közötti kapcsolatokat és ez ezek kialakulásában kulcsszerepet játszó kulturális mintázatokat is jelentősen átrajzolta. Az összezsugorodott munkaerőpiachoz, a csökkenő színvonalú közszolgáltatásokhoz és a jóléti juttatásokhoz való hozzáférés terén olyan verseny alakult ki, amelyben a többségi és kisebbségi státuszhoz kapcsolódó kulturális kódok egyre inkább erőforrásként, illetve stigmatként nyertek értelmezést. Ez a folyamat sérelmeket és félelmeket, szimbolikus erőszakot és ellenállást szült” (Feischmidt–Szombati 2013: 76). Tehát a cigányság pozíciójából fakadó esetleges erőforrások – a rokonsági hálózatok ereje vagy a marginális helyzetből származó nagyfokú rugalmasság – a lehívható anyagi források megszerzésének terén nem pusztán stigmatizáltá váltak, hanem éppen a stigmatizáció gyengülő ereje révén rendkívüli fenyegetést is jelentenek a többségi pozícióhoz kapcsolódó normatív hegemoniára, amelyet elsősorban

a stabil formális bér munka vagy a szintén stabil formális tevékenységekhez köthető erőforrások tartanak fenn.

A cigányra nehezedő legnagyobb elvárás tehát ma is az, amit az asszimilációra kényszerítő rezsim várt tőle, vagyis hogy lehetőleg ne létezzen. Azonban, hogy e nem létezés elvárása éppen milyen formát ölt, nagyban függ az adott időszak szélesebb gazdasági és politikai kontextusától. Az államszocializmusban a bér munka expanziója során az asszimiláció „csupán” a cigányság nyilvános megjelenését gátolta, valamint arra sarkallta őket, hogy váljanak meg a kötődésük látható elemeitől. Később a gazdasági átalakulások következtében az asszimilációs nyomás egyre radikálisabb formákra váltott, a nem létezés elvárása nyílt rasszista megnyilvánulásokhoz vezetett. A cigánysághoz kötődő gazdasági és osztályhelyzet erősíti és újabb jelentésekkel bővíti a stigmatizációt, a pozíció „vállalhatatlansága”, sőt „veszélyessége” újraaktualizálja az asszimilációs nyomás „szükségességét”, azaz a „cigányság” elfedésére, rosszabb esetben eltüntetésére vonatkozó törekvéseket. A 2000-es évek végére éppen a „cigány” lett az a jelentős szereplő, akivel szemben a „magyar”, mint közös, megvédendő entitás kelt új életre, elveszítve a többségi pozíció jelöletlenségének hajdani kényelmét (vö. Feischmidt-Szombati 2013, Efremova 2013). A nem létezésére vonatkozó elvárások olykor konkrét fizikai megsemmisítésében öltöttek testet.

A cigányság „elfelejtése”, irrelevánsá válása, a nyilvánosságból történő kizorítása, vagyis az asszimilációra ösztönző rezsim azonban olyan ígéretként, társadalmi vízióként is működött, amely a cigány-magyar különbségtétel cigány oldalán élők aspirációit is meghatározta (vö. Horváth 2010). A cigány „eltüntetésé”, vagy inkább annak ígérete jelentős szerepet játszott az egyenlőtlen viszonyok fenntartásában, ugyanúgy, ahogy a cigányság mint közösség problematizáltságában is. A következő fejezetekben nyomon követhetjük, hogy az asszimilációs nyomás hogyan jelent meg a cigány közegek mindennapjaiban, milyen hatással volt a közegek szerveződésére, milyen stratégiákat alakított ki. Valamint bemutatjuk, hogy a tágabb strukturális mozgások hogyan generáltak változásokat a fenti kérdésekben.

II.3. A „cigány” kimondása

A ki nem mondott „cigányság” és a rokoni kötődések

A következőkben szemügyre vesszük, hogy az asszimilációra ösztönző rezsim rendkívül hierarchikus cigány-magyar különbségtétele hogyan működött a hétköznapiakban, hogyan tartotta fenn magát, milyen társadalmi szerveződéseket tett lehetővé és melyeket lehetetlenített el, valamint hogyan hatott a cigányság mint közös, tágabb értelemben vett politikai jelölő kialakulására.

A cigány-magyar különbségtétel egyik sajátossága igencsak megnehezítette annak kijátszását. A cigányság száműzése a nyilvánosságból nemcsak azt jelentette, hogy a cigány-magyar különbségtétel szinte tematizálhatatlanná vált nyilvános

helyzetekben, különösen cigány-magyar szituációkban, hanem azt is, hogy mindig más reláción keresztül jelent meg. Ezek a relációk egymással összefonódva tartják fenn a „cigány” előnytelen társadalmi pozícióját: például szegény-gazdag ellentétpárként az anyagi helyzet tekintetében, „fogyatékos”-„normál” különbségként az iskola kontextusában, alá-fölérendelt viszonyként a munka vagy az egyéb társadalmi pozíciók viszonylatában. Mindez azt az illúziót keltette, hogy a teljesen nyilvánvaló társadalmi különbségeknek semmi közük ahhoz, hogy valaki cigány vagy magyar. A cigány szétszórátása különböző diszkurzív alakzatokba a különbségtétel meghaladhatóságának ígéretével kecsegtetett. Vagyis azt sugallta, hogy az előnytelen társadalmi pozíció nem azért sújt valakit, mert cigány, hanem azért, mert szegény, iskolázatlan, esetleg szerény képességű, ám kellő szorgalommal és törekvéssel ezek a hátrányok legyőzhetők, a társadalmi különbségek megszüntethetők. Tehát faramuci módon az osztálykülönbségek tematizálása éppen az etnikai különbségtétel hierarchikus működését erősítette. Hiszen, ahogy Horváth Kata írja, ebben a logikában maga a „cigány” válik a megváltoztathatatlan alsóbbrendűség jelölőjévé, hiszen a többi jelentés, a szegénység, a tanulatlanság mind „legyőzhetők”, „így az egyén törekvése az kell legyen, hogy »cigánysága« – bármit is jelentsen ez – ne jöjjön létre” (Horváth 2010: 42). Ez a követelmény egybeesik a magyarság osztálytársadalmi „mi”-jéből való kizárással, vagyis azzal a kíváncsisággal, hogy a cigány maradjon-e tekintetben irreleváns, egész egyszerűen „nem létező”, azaz mint nyilvános, esetlegesen politikai akarattal rendelkező szereplő „ne jöjjön létre”.

A különbségtétel mind magyar, mind cigány oldalán abban voltak érdekeltek a szereplők, hogy a különbségtétel semmiképpen se fogalmazódjon meg cigány-magyar szituációkban vagy olyan helyzetekben, amelyek a társadalmi nyilvánosság erejével bírnak. E törekvés szerint nem volt különbség a társadalmi pozíciók tekintetében sem, a „cigány” kimondása, a különbségtétel nyílt tematizálása mindenhol elkerülendőnek látszott. Amikor tanárokkal beszélgettünk és szóba jött a „téma”, egyfajta kínos akadozás övezte a „cigány” kimondását: „etnikum”, „kisebbség”, „hátrányos helyzetű tanuló”. Amikor a kerülgetés révén megteremtődött a közös tudás, hogy kikről is beszélünk, a diskurzusban beállt zavar elcsitult, a tanárok zökkenő nélkül folytatták mondandójukat.

A „cigány” kimondása hasonló ijedelmet keltett cigány barátaim körében is. Egy alkalommal budapesti ismerősöm látogatott meg a telepen, és távozása után az a gyanú merült fel vele szemben, hogy cigánygyűlölő. Amikor a gyanú okairól faggatóztam, házigazdáim egyöntetűen állították, hogy a fiú „cigányozott”. Igen-csak elcsodálkoztam ezen, szinte elképzelni is nehezen tudtam egy ilyen helyzetet. Emlékeimben kutatva azonban rátaláltam a vétkes szituációra: pesti barátom egy cigánytémában rendezett konferenciáról beszélt, ilyenformában valóban többször kimondta, hogy „cigány”, azaz nyíltan megfogalmazta a különbségtételt. Magyarként azonban, úgy tűnik, ezt csak sértő gesztusként tehette meg.

A cigány tematizálásának fenti bonyodalmait magamon is tapasztaltam. Egy forró nyári délutánon kollégámmal, Katával úgy döntöttünk, szakirodalom olvasásával

szórakoztatjuk magunkat. Mivel az olvasás aszociális tevékenysége egy cigánytelepi közegben igen szokatlan, gondoltuk, felolvasunk egymásnak, így téve társas programmá a magányos elfoglaltságot. A szövegekben témájukból adódóan sokszor szerepelt a cigány szó, amit annak rendje és módja szerint ki is mondtunk. Hamarosan azonban kis közönségre tettünk szert. A gyerekek csodájára jártak az érdekes jelenségnek, hogy két „magyar” itt lebzsel a cigánytelep közepén, és gondtalanul cigányozik. Időről időre játékos figyelmeztetéssel járultak hozzá kis performanszunkhoz: „Ne cigányozzá!” – kiabálták nekünk.

A cigány-magyar szituációk mind-mind ezt a felszólítást visszhangozták, azt követelték, hogy a különbségtétel explicit módon ne fogalmazódjon meg: nyílt tematizálása ugyanis mindenki számára rendkívüli kockázattal járt. A hallgatás védelmet jelentett a nyílt rasszizmustól, működtette a társadalmi viszonyok rendjét fenntartó ígéretet, mely szerint a cigány mint különbségtétel nem létezik, a magyarság mint ideál pedig kellő szorgalommal és akarattal elsajátítható, tehát az etnikai különbségtétellel megerősített egyenlőtlenségek nem meghaladhatatlanok. Míg a cigányoknak ez a felállás fenntartotta az ígéretet, hogy az őket sújtó egyenlőtlenséget biztosító különbségtétel legyőzhető és senkit sem ér nyílt atrocitás származása miatt, addig a magyaroknak biztosította azt az állapotot, hogy a cigány a falu szempontjából irreleváns tényező, mint nyilvános szereplő nem létezik, így esetleges követeléseivel sem kell számolni, az általa megtestesített egzisztenciális veszélyek a falu határain kívül tarthatók. Ez a társadalmi működés számúzta a cigánytematika explicit megjelenését a nyilvánosságból. Egy jó darabig szinte lehetetlennek tűnt az olyan érdekvédelmi csoportosulások létrejötte, amelyek önmagukat cigányként pozicionálják, hiszen a legfőbb cél éppen a „cigány” elrejtése volt a nyilvános térben, és a hétköznapi stratégiák mind-mind ezt a célt hajszolták.

A cigány mint különbségtétel folyamatos elhallgatása, kiiktatása a közbeszédből önmagát igazoló társadalmi működéssé válik. Az elfojtás során a cigány egyrészt a megváltoztathatatlan alsóbbrendűség jelölője lesz, másrészt a permanens elhallgatásban úgy tűnik fel, mint stigmatizáló, negatív tartalom, ami alapvetően szégyellendő és elkerülendő, degradáló jelentései tehát csupán rögzülnek a ki nem mondás során. A kimondás ebben a konstrukcióban csak sértő cigányozásként hathat.

Nem elég azonban kijelentenünk, hogy a cigánytematikát ilyen módon számúzték a nyilvánosságból, hanem azt is tudnunk kell, hogy hova is szól ez a számúzetés. Miközben a nyilvánosságban a cigány-magyar különbségtétel folyamatos elrejtésével, transzformálásával találkozhattunk, addig a telepi élet mindennapjaiban, a rokoni, családi viszonyok szférájában ezt a tematikát folyamatosan nyíltan tárgyalják. A cigánytematika explicit megjelenése sajátos „cigány” privát szférát alakít ki, amely legfőképpen a rokon-nem rokon különbségtételen keresztül működik. Ekképpen a cigányság és a rokonság jelentése fedésbe kerül, a rokonság kiterjedt hálózata lesz az egyetlen társadalmi színtér, amelyben cigányként természetes módon lehet jelen lenni, amelyben a cigány kimondása magától értetődő, nem hordozza automatikusan a sérülés veszélyét. Azonban nem pusztán a „cigányság” szorult be a rokoni viszonyok

szférájába, hanem a különbségtétel tematizálása is, hiszen mint láttuk, a cigány-magyar viszonyokban kimondhatatlan. A nagycsaládok közti megkülönböztetés a cigány-magyar különbségtétel fő tematikáit visszhangozza, tulajdonképpen annak működése alakítja. A kiterjedt rokoni hálózatok közötti különbségtevések tehát nem függetlenek a cigány-magyar relációtól. A Balogh család perspektívájából a Rostások azok, akik megtestesítik a cigány összes olyan bántó jelentését, amelyek az elhallgatásban rögzültek. Ők a „retkesek”, az „elmaradottak”, a „kulturálatlanok”, akik „leszégyenítik a cigányokat”. A Farkas család viszont a közös társadalmi illúziót, azt a mindenkiben élő vádat és vágyat kelti életre, hogy az alkalmazkodás hevében megtagadhatják, meghaladhatják cigányságukat, ők a „kényesek”, a „beképzelték”, „nagyúriak, már magyarnak teszik magukat”.

Ezek a különbségtételek valamelyest igazodtak a különböző nagycsaládok helyi viszonyrendszerben betöltött szerepéhez, osztálypozíciójához. A Rostás család kétségkívül a legszegényebb sorban élő csoport volt, többségük a legrosszabb állapotú vályogházakban élt, közülük csak kevesen tudtak megkapaszkodni a formális bér munka akár legalsóbb szegmenseiben is, többnyire különböző segélyekből és informális tevékenységekből szereztek jövedelmet. A fentiek meghatározták a viszonyukat a magyar többséghez is, csak kevesen rendelkeztek közülük olyan kapcsolatokkal, amely a megélhetésben szerepet kaphatott volna, ennek megfelelően ők jelentették a falu cigányságának legstigmatizáltabb csoportját. A Farkas család azonban, éppen ellenkezőleg, a legmagasabb presztízsű családnak számított, ők voltak az elsők, akik a kilencvenes évek közepén kiköltöztek a vályogházakból, a ma Terenyének nevezett faluszéli cigánysoron építették fel házaikat. Ők tagozódtak be leginkább a helyi viszonyrendszerekbe, ami biztosította minimális megélhetésüket. A férfiak egy része egy közeli nagyvállalatnál vagy gyárban dolgozott, s ha éppen mégsem adódott lehetőség, akkor az 2000-es évek elején még magasabb presztízsű közhasznú foglalkoztatásba vonta be őket a helyi vezetés. A helyi gazdák szintén őket hívták, ha szezonális munkaerőre volt szükségük. Később a Farkas családból kerültek ki az első építőipari vállalkozók. A Balogh család valahol a fenti kettő között helyezkedett el. Mind a formális, stabil bér munka, mind az alkalmi munkák és informális gazdasági tevékenységek szerepet játszottak megélhetésükben, hasonlóképpen a helyi magyarokkal ápolt kapcsolataik is erőforrást jelentettek számukra, rendszeresen végeztek szezonális mezőgazdasági munkákat. A fenti eltérések azonban a 2000-es évek elején nem jelentettek akkora különbségeket, hogy a cigánysághoz kötődő osztálypozíciót bármelyik család tagjai meghaladhatták volna. Sokkal inkább az alávetett pozícióból eredő fragmentálódás folyamatában jelentettek ezek a különbségek objektív kapaszkodót, amely révén a cigányság biztonságos helyé válhat a szűkös erőforrások és stigmatizáló jelentések között. A fenti különbségtevések egyébként sem rögzültek a különböző nagycsaládok határainál, valójában a cigánysággal jelölt összes viszony velejárói voltak.

E különbségek állandó tematizálásával a saját rokonság válik azzá a biztonságos „helyé”, amely erőforrásai révén védelmet nyújt mind egy rendkívül kiszolgáltatott

gazdasági helyzetben, mind a cigányság veszélyes jelentései ellen. A rokonság az a terep, ahol a cigánysággal kapcsolatos „mi” biztonságát meg lehet élni. Ugyanakkor ez a „mi” csak a fragmentálódáson keresztül alakítható ki, hiszen automatikusan létrehozza azokat a cigányokat, akik másmilyenek, jelen esetben a Rostásokat és Farkasokat. A „saját rokonság” nyújtotta biztonságnak tehát nagy ára van, hiszen *úgy biztosít védelmet, hogy közben különbséget csinál*. Ez a dinamika igencsak megnehezíti, hogy a cigányság olyan közös jelentéssé váljon, amely alá be lehet gyülekezni, amely a családi különbségeken túl is képes tágabb értelemben vett politikai hívószóvá válni, megteremtve az érdekvédelem lehetőségeit. Nyilvánvalóan az etnikai alapú szerveződés nem feltétlenül nyújt védelmet az osztályhelyzetből fakadó kiszolgáltatottságok ellen, sőt el is fedheti a cigányságon belüli osztályfeszültségek és érdekek dinamikáit. Az etnikai alapon történő szerveződések legnagyobb ellentmondása éppen az, hogy azoknak, akik rendelkeznek annyi erőforrással, hogy belépve egy középosztálybeli diskurzusba a „cigányság” képviselőjeként jelenítsék meg magukat, sok esetben a tétjeik ebbe a diskurzusba helyeződnek, elszakadva azoktól, akiket elviekben képviselnek (vö. Gheorghe 2013, Gagyí-Pulay 2017: 81–99). Ugyanakkor az általam kutatott közegekben az etnikai és osztálypozíció olyannyira összefonódik, hogy az etnikai önszerveződés mindig osztályérdekeket is megjelenít, legalábbis a képviselőnek azon a fokon, amely Gömbalján a 2000-es évek vége felé kialakult.

A 2000-es évek elején azonban még nyoma sem volt a fentiekben említett önszerveződéseknek, a cigányság mint „közös-ség” kialakulását többek között a rokonsági alapon történő fragmentációk lehetetlennítették el. Ugyanakkor, ahogy láttuk, a cigány mint közös problematizáltsága és a fragmentáció fenti dinamikái az egyenlőtlen társadalmi viszonyokkal állnak összefüggésben. A rokonság azonban „pusztán” az az alakzat, amelyben a különbségtevés e dinamikája rendszerré áll össze. Léteznek azonban más fragmentáló jelentések is, az előző fejezetekben ismertetett oláh-magyar cigány különbségtétel hasonlóan működik. Terepmunkánk kezdetén Rudiék hangsúlyozták, hogy a másik telepen élő Rostásék oláhcigányok, vagyis „retkesek”, „elmaradtak”, akik szégyent hoznak a Baloghokhoz hasonló „rendesekre”. Mi természetesen, jó terepmunkásként, minél előbb szerettük volna megismerni a falu „oláhcigányait”, amitől viszont Rudiék óva intettek. Később aztán kiderült, hogy a Rostás család tagjai nem tartják magukat oláhcigánynak, és a tudományos osztályozás szerint sem sorolhatók ebbe a kategóriába. Az oláh-magyar cigány jelentést tehát házigazdáink a különbségtevés megerősítésére használták.

A hétköznapiak során a cigány elrejtése, a folyamatos alkalmazkodás stratégiái újra és újra létrehozzák azt a „cigányt”, aki „leszégyení” vagy éppen „kényeskedve” többnek, „magyarnak” teszi magát. Elég egy nem megfelelően artikulált köszönés az utcán, és az illetőt rögtön az a vád érheti, hogy, mímelve a magyarok lenéző magatartását, „teszi magát”, azaz „gizdálkodik”. Számptalan gesztus válhat ennek bizonyítékává. Ha egy rokon látogatóba jön, és csak vonakodva fogadja el az ételt a házigazdától, vagy olyan történetekkel áll elő, amelyben túl nagy szerepet kapnak a sikerei, esetleg újszülött gyermekét nem szívesen adja ki a kezéből, akkor ezek a gesztusok mind-mind azt a

gyanút vetik fel, hogy „beképzelt”, azaz kijátssza magát a cigányság terrénumából. Az a megkülönböztető tulajdonság tehát, amely a „balogh-cigányok” perspektívájából a Farkas családot jellemzi, bármely viszonyban felbukkanhat, jelenléte a hétköznapi része. Hasonlóképpen a Rostás családot megőrző tulajdonság, hogy „leszényenítik” a többieket „retkességükkel” és „elmaradottságukkal”, szintén ott bujkál minden hétköznapi helyzetben, szinte bárkit elérhet. Ha valaki szakadt cipőben megy „befe” a faluba, piszkosan ad vissza egy kölcsönkért edényt, a gyereke tetves az iskolában, túl hangosan, túl „cigányosan” beszél nyilvános helyzetben, a cigányság degradáló jelentéseivel történő túlzott azonosulás bűnébe eshet.

A tételezett „magyar” nézőpont, a fegyelmező tekintet áthatja a viszonyokat. Ugyanakkor ez a „szizofrén” helyzet egyfajta folyamatos önironikus állapotban oldódik fel, sajátos nézőpontot hoz létre, ahonnan nézve a cigány és a magyar is egyfajta szerepnek látszik, így biztonsággal soha nem lehet azonosulni egyikkel sem. Nem véletlen, hogy a legnépszerűbb műfaj ezekben a közegekben a paródia. Főként a karikírozott cigány szereplők eljátszása okoz nagy derűtséget, de sokszor a „magyar” is színre kerül, „kényeskedő” magatartásával. Ezek a „paródiák” bizonyos helyzetekben komoly játékokká válnak, amelyeknek tétje éppen a cigány elrejtésének, megjelenítésének lehetőségei a falu nyilvánosságában. Jellegzetesen ilyen szituáció, amikor nagyobb, testvérekből és sógorokból álló csapat hazafele tart csigázásból, gombázásból vagy más gyűjtögető tevékenységből, amelyek tipikusan alacsony presztízsű, lenézett „cigány munkáknak” számítanak. Ilyen értelemben tehát a cigányság elrejtése igencsak problematikus. Vannak családok, akik még ínséges időkben is inkább visszautasítják ezt a pénzkereseti lehetőséget, minthogy a cigányságukat ennyire direkt módon írják magukra. Akik viszont vállalják ezt a kockázatot, folyamatosan azon dolgoznak, hogy a terheit valamiképpen kezeljék. A munkából hazatérő vidám társaság nagyon is tisztában van vele, hogy vidámságuk, megjelenésük a cigányt szimbolizálja a „magyar közönség” előtt. Sok esetben a csapatból valaki magára veszi azt a szerepet, hogy az így megjelent cigányt a magyarok előtt színre vigye, kikarikírozza. Hangosan kezd beszélni, cigány szavakat mond, ne adj’ isten, táncolni, énekelni kezd, minden gesztusával, kissé provokatív módon jelzi, hogy ő „vállalja”. A többiek szerepe elengedhetetlen ebben az előadásban: jól szórakoznak a figurán, a túljátszott paródiacigányon, de rögtön fegyelmezni kezdik, mintegy elvégezve a „magyarok” helyett a munkát. „Dik ez a gyerek, nem hallgatsz el, én nem is ismerlek?” „Jaj, de bornyú cigány, nem hagyod abba!” – mondogatják nevetve, miközben körbe-körbe néznek, mit is szól a magyar „közönség”. Ebben a kis jelenetben nem pusztán az interiorizált magyar és a nyilvános térben csak rendbontóként megjelenni képes cigány kerül színre, hanem az is, hogy ez a dinamika miképpen termeli ki a szégyellni való cigányt a „másikként”, valamint a közös cigányság létrejöttét a cinkos nevetésben. A dinamikában a különbségtétel a „cigány viszonyok” sajátjává válik, hiszen a cigány–magyar különbségtétel tematizálása csak ezen a szintéren lehetséges. Így azonban a cigányság a végtelen fragmentálódás „áldozata” lesz.

A rokonság az egyik legfőbb jelentés, amely mentén a különbségtevés és a fragmentáció működik. A hely azonban szintén válhat a megkülönböztetés motorjává. A dányi, darácsi stb. cigányok, szintúgy „olyanok”, ahova jobb nem menni, „késesek”, „retkesek” „kannibálok”, vagy éppen „gizdák”, „beképzelték”. A rokoni kötődések azonban felül is írhatják ezeket. A gömbaljaiak gyakran látogatják azokat a falvakat és városokat, ahol rokonaik élnek, ahol esetleg maguk is születtek, vagy ahová testvéreik, gyermekeik házasodtak. A rokonság mint kötődés olyan hatalom, amellyel meghaladhatóak más domináns különbségtételek, legyenek lakóhelyiek vagy anyagiak. De amint a mi esetünk mutatta, még a cigány–magyar különbségtételt is képes felülírni. A „család” – a szülő–gyerek és testvér viszony vagy az ezen túlmutató rokoni kapcsolatok hálózata – olyan erővé vált, amely képes kijátszani és túlélni azon típusú hierarchikus viszonyokat, amelyeket ez a különbségtétel kitermel. A rokoni hálózatok sok esetben munkát biztosítanak, megfelelő kapcsolati tőkét a minimális boldogulásra. A rokonság maga a mozgástér ezekben a közegekben és a hely, ahol a „cigány” otthon lehet. Amikor házigazdáink útjait követtük, legfőképp a rokoni hálózatokban mozogtunk. A rokonság erő és hatalom, a „rokon” az, aki rögtön ott terem, ha valaki konfliktusba keveredik, és a feltétel nélküli szeretet és kötődés erejével vértéz fel.

A rokonság e felértékelődésében azonban észre kell vennünk a más jellegű társadalmi viszonyok gyengeségét. Egy ebben a közegekben élő cigány számára sem az iskola, sem az elhelyezkedés nem jelent mobilitási lehetőséget, szemben a magyarok helyzetével, akik ezeken az utakon is mozoghatnak. A cigány–magyar különbségtétel működése éppen azt lehetetleníti el, hogy ezek a csatornák számukra is használhatók legyenek. Egy iskoláskorú cigány gyerek vagy „fogycékosnak”, vagy „gyengébb képességű” tanulónak nyilvánítva nem kapja meg az iskolától azokat a készségeket, amelyek segítenék a továbbtanulásban, legtöbbjük hamar lemorzsolódik, aminek következtében aztán „tanulatlanként” töltheti be az alacsony presztízsű, rosszul fizető állásokat, vagy lehet munkanélküli. A társadalom hivatalos intézményeinek híján az informális rokoni hálózat lesz az egyetlen, amely erőforrásként működik és védelmet nyújt.

Gömbalján, ahol a városok közelsége biztosít némi megélhetési lehetőséget, a hatalom intézményes formái pedig többé-kevésbé őrzik domináns szerepüket, a rokonság informális csatornáit mindenképpen gyengébb alternatívát jelentenek az intézményes mobilitási útvonalakhoz képest. Viszont a régió nehezebb helyzetű vidékein, ahol az intézményes hatalom jelentősen meggyengült, a rokonság informális hálózatainak ereje felértékelődhet. Ahol a fekete- vagy a szürkegazdaság jelenti a megélhetés szinte egyetlen módját, ott előnyt élvezhetnek azok, akik korábban is az intézményeken kívül vagy a periferiáján kaptak helyet, hiszen létfenntartó stratégiákat eddig is az informális gazdaság működési módjához igazították (Gheorghe 2013, Stewart 2005, Durst 2014).

Szuhafőn például, amely Borsod megye egyik leghátrányosabb kistérségében fekszik, hasonló helyzetet találhatunk. A rendszerváltás előtt a falu térsze teljesen

felszívta a helyi munkaerőt. A térszben a cigány–magyar különbségtétel fenti módon működött, azaz a magyarok, főként a férfiak töltötték be a magasabb presztízsű, jobban fizető pozíciókat, míg a cigányok pusztán periferikus helyzetben voltak, keresetük egy részét is a fekete- vagy szürkegazdaság szféráiból²⁴ szerezték be. A térszek megszűntével azonban a munkaképes korú lakosság jelentős része kényszerült arra, hogy megélhetését az informalitás erejével biztosítsa, számukra a rendszerváltás elemi megrázkódtatást jelentett. A cigány társadalmi pozíció viszont mindig is együtt járt a hivatalos intézményeken kívüli, főként a rokoni hálózatokban rejlő erőforrások használatával. Habár a munkahelyek eltűnése őket is mélyen érintette, könnyebben feltalálták magukat az új körülmények között (vö. Hart 2015). A rokonsági hálózatok mint erőforrások ugyanis csak a cigányság esetében működnek, a nem cigányok nem élvezhetik védelmét és előnyeit. A rokonság hálózatán keresztül olyan térbeli és társadalmi távolságokat lehet átutazni, amire egyetlen más intézmény sem ad lehetőséget, igaz, ezek az utazások mindig a cigányság terrénján belül maradnak. Éljen bár valaki egy szegény falu még szegényebb házában, a rokoni hálózatokon keresztül akár L. L. Junior fényes budapesti partiján vagy esetleg Kanadában találhatja magát. A rokoni hálózatok számos üzleti lehetőséget mozgatnak, nem beszélve arról a védelemről, amelyet a hálózaton kívül élők sosem tapasztaltak meg, pedig sokuknak a folyamatos létbizonytalanságban nagy szüksége lenne rá.

A rokonság tehát a cigányság legfontosabb erőforrása. Ugyanakkor, mint láttuk, éppen hogy akadályává válik a cigányság egy másik típusú önszerveződésének, amelyben a cigányság mint közösség jelenik meg. A rokonság ugyanis direkt módon a nem „rokonoktól” véd meg, azaz, ahogy mondják, az „idegen cigányoktól”, akik egy másik nagy családhoz tartoznak. Az „idegen cigány” nem pusztán kiesik a szolidaritás hálózataiból, hanem mindig potenciális veszélyforrás is (vö. Gay y Blasco 1999, Durst 2014, Scheffel 2005, Williams 2002). Telepi barátaim számára nincs is félelmetesebb annál, mint olyan helyre tévedni, ahol pusztán „cigányok” élnek, mindenféle rokoni kötődés nélkül. A „cigányság” rokonság nélkül veszélyes vidék, ritkán esik meg, hogy valaki olyan cigánysorra vagy -telepre költözzön, ahol nincsenek rokoni kötődései. Olykor mégis elkerülhetetlen, ha magyar lakta részekre szintén nem költözhetnek. Ilyenkor azonban az illető számtalan konfliktusra számíthat. Így történt ez a Bodár család esetében is, akik „egy maguk” jöttek a cigánytelepre egy közeli nagyvárosból: apa, anya és négy gyerek költözött a telepre. „Már első este itten ránk gyöttek – meséli a legkisebb fiú, a 17 éves Gyurika. – Úgy tettek, hogy én megvertem a testvérüket, a Milánkát! Hát én azt életembe se láttam! De itt voltak egészen, a Balogh család! No, ozt kigyött a Józsika (a bátyja), fogta a nagykest, ozt mondta: – Na gyertek, akkor, gyertek, megszurkálom az egészetestek! – No ozt úgy elmentek, hogy így meg úgy lesz, ha én feljűk megyek. No ozt már nem is eszűnk máma, mert ők megfenyegettek!”

²⁴ Bár főként a térszek és az államszocialista gazdaság esetében a formális és informális, fekete- és nem fekete gazdaság határai elmosódnak, a fenti megkülönböztetés mondandóm szempontjából mégis fontos, hiszen alapvetően határozza meg a rendszerváltás utáni cigány–magyar különbségtétel működését.

Pár hónappal később a Bodár család a gyerekek házasságai révén lassan összefonódott a kiterjedt Balogh famíliával, bár a viszony így sem lett zökkenőmentes. Jó párszor tanúja voltam a telepen, hogy a két család közötti kisebb összezőrdülések konfliktussá fajultak.

A rokonság azonban nemcsak a konfliktusokon keresztül működik, mint szolidaritási hálózat, hanem a mindennapokban is támaszt nyújt. A rokonság azt a képzetet működteti, hogy van hova fordulni, még ha ez a valóságban nincs is mindig így, biztonságérzetet nyújt. A rokoni kapcsolatban álló elemi családok egymásra támaszkodnak, a mindennapi főzéshez szükséges apróbb dolgoktól kezdve mindenféle adódó pénzszerzési lehetőségekig. Ha pedig egyik sincs, akkor legalább biztosítják a másikat, hogy ha lenne, mindenképp adnának, de addig is a nincstelenségüket osztják meg egymással. Mindez létfontosságú egy olyan forráshiányos vidéken, mint Északkelet-Magyarország. Egy nem rokon azonban nem számíthat magától értetődően a szolidaritás fenti kifejeződésére, sőt, mint láttuk, ellenséges fogadtatásban részesülhet. „Idegen cigánként” az a veszély fenyeget, hogy az illető a „cigány” szinte lakhatatlan térréumán találja magát, hiszen a magyarok erőforrásaiból, kapcsolati hálóiából eleve ki van zárva, a cigányságé viszont csak a rokonságon keresztül érhető el. Így aztán, ahogy a Bodár család esetében láthattuk, a gyakorlat azt mutatja, hogy az „idegenek” házasságok révén gyorsan csatlakoznak valamelyik rokoni hálózathoz.

A rokonság azonban nyitott rendszer. Bár a nagycsaládok közötti különbségek valamelyest állandók, az, hogy ki melyik családhoz tartozik, távolról sem annyira magától értetődő, sőt valójában folyamatos egyeztetés alatt áll. Egy-egy házasság révén, történt akár a múltban, vagy a jelenben, esetleg a jövőben, a nagycsaládokat számos szál köti össze. A Balogh család a nagyszülők révén rokonságban áll a Rostásokkal. Ez a kötődés, adott esetben, ha például közös pénzkereseti lehetőség van kilátásban, felértékelődhet, majd újra feledésbe merül. Alapvetően mindenki minimum két rokoni hálózat összekötője, az anyjái és az apjái, ekképpen nincs olyan ember, akinek nem kell folyamatosan rákérdezni családi hovatartozására és ezzel együtt cigányságára. A nagycsaládok közötti különbségek nem válhatnak merev határokká, a rokoni viszonyok sűrű hálózatai olykor kiszámíthatatlan irányt vesznek, Rostás lányok és Balog fiúk házasodhatnak össze, vagy addig elfeledett rokoni kapcsolatok kelhetnek újra életre. A különbségtevés logikája, azonban így is, úgy is működik, ha éppen nem e nagycsaládok között, akkor más viszonyok mentén. Mindig vannak olyan „cigányok”, akik mások, mint „mink”, és ez a másság többnyire a rokoni különbség.

A ki nem mondás „közössége”

A fentiek alapján két ellentétes irány rajzolódik ki a rokonság és a cigányság viszonya kapcsán. Egyfelől a rokoni hálózatok közti megkülönböztetések megakadályozzák, hogy a cigányság mint közös jelenhessen meg. Másfelől viszont a cigány viszonyok ro-

koni kapcsolatként beszélődnek el, tehát a család összetartozásának élményei, legyen az egy esküvői mulatság, a rokonok által közösen kiaknázott pénzkereseti lehetőség, vagy csak egy jó hangulatú együtt töltött délután, a közös cigányság megélésének tapasztalatai is egyben. De hasonlóképpen, ha nem rokon, hanem úgynevezett idegen cigányok találkoznak, a résztvevők a rokonsági terminusok segítségével teremtik meg a közös nevezőt. Amikor az egyik *Roma Ki Mit Tudon* különböző falvakból érkező zenekarok tagjai ismerkedtek egymással, az est végére egyre szaporodtak a „testvérem” megszólítások, mintha a konfliktusmentes érintkezést és a résztvevők közös cigányságát csak rokoni viszonyként lehetne megteremteni.

A rokonsági terminológiák (akárcsak a fogyatékos példa) szintén alkalmasak arra, hogy explicit megnevezés nélkül beszéljenek a „cigányról”. Ez azonban nem elfedi, kerülgeti, vagy megterheli a „cigány” kimondását, hanem olyan erős jelentésekkel telíti, amelyek szinte eltéphetetlen kötelékként tüntetik fel. A „testvérem”, „testvér” megszólítás a cigányság legmeghittebb közösségébe hív, egyfajta egységnek láttatja, ahová nem tolakodnak be különbségek, ahol az „etnikai” hovatartozás és a családi kötődések egy az egyben fedik egymást. A rokonság és cigányság fenti összefonódása olyan erős és pozitív tartalommal töltik fel a cigány jelentéseit, mint az „anyaság”, az „apaság”, a „testvérség” és a „szerelem”. A rokonság tehát, mint látjuk, ismét védelmet nyújt a veszélyes jelentések ellen.

Ugyanakkor mindez azt is feltételezi, hogy a „cigány” úgymond nem járhat egyedül, kellene hozzá a „többiek”, a rokonság és a „testvérség” jelentésén keresztül a többi „cigányok”. Ez az összefonódás tehát az egymásrautaltság „közös”-ségébe helyezi a „cigányt”, hiszen fentebb láttuk, milyen következményekkel jár, ha valaki rokonság nélkül, egyedül próbál talpon maradni. Az egymásrautaltságban pedig nem csupán az a veszély fenyeget, hogy valaki kikerül ezekből a szoros viszonyokból, „rokonság” nélkül magára marad cigánysága előnytelen társadalmi pozíciójával és degradáló jelentéseivel, hanem az is, hogy a másik hagyja magára kilépve a közös-ségből.

A hovatartozás kérdése állandó része a hétköznapiaknak, mintha az eltávolodástól való félelem szervezné a viszonyokat. Az eltávolodás és a különbség vádja azonban nem csupán a távolabbi rokonokat éri, hanem sokszor a közvetlen családtagokat, sőt az édestestvéreket, a szülő-gyerek viszonyt támadja. A hovatartozást firtató kérdések többnyire a családi viszonyokra kíváncsiak, azaz a cigánysághoz való viszonyra a családi kötődéseken keresztül lehet rákérdezni. A „kihez tartozol?” permanens kérdése egyben mindig arra is irányul, hogy „milyen cigány vagy”, „hogyan vagy cigány?”.

Bár hétköznapi helyzetekben számtalanszor merül fel ez a kérdés, a kamaszkori szerelmek esetén lesz a legsürgetőbb. Visszatérve a fenti eshetőségre, hogy egy Balog lány Rostás fiúba szeret bele, nyomon követhetjük a „kihez tartozol?” kérdésének tétjeit. Sem a fiú, sem a lány nem tud úgy mozogni a rokoni viszonyok hálójában, hogy magával ne „rángatná” közvetlen családját, vagy ne vetítené előre elvesztésének rémét. A lány választásával Rostás rokonokat hoz a családjába, szüleinek Rostás vejét, testvéreinek Rostás sógorokat, vagyis egy rokonsági hálózatba kerülnek azokkal a

„retkes”, „elmaradott” cigányokkal, akiktől eddig éppen a családi különbségtételek révén igyekeztek elhatárolódni. A „kihez tartozol, hozzánk, vagy a szerelmedhez” kérdése, amelyet a szülők és a testvérek a lánynak vagy a fiúnak szegeznek, egyszerre kéri számon a szülő-gyerek és a testvérkapcsolatok közelségét és a cigányságukhoz való viszonyt, hiszen félő, hogy a Rostásokhoz házasodott lány cigányságában is új rokonait követi majd. Bár a fenti példában a fiatalok választásukkal egy radikálisnak tűnő különbséget léptek át, friss párkapcsolatok esetén minden különbség radikálisnak tűnhet, mivel azt a veszélyt hordozza, hogy a családtag túl távol került, és új rokonsága révén immár másképp lesz cigány, megtagadva ezzel saját családját. Vagyis a házasság a rokonsághoz kötött státuszokat kezdi ki, és az általa bekövetkezett pozícióváltás az egész családra veszélyes lehet.

A kamaszkori szerelmek nagy erővel aktiválják a hovatartozás kérdését, de az erre irányuló kíváncsiság soha nem szunnyad, a „közös”-ség vállalása és a különbségtételek fenntartása örökös bizonyításra szorul. Az elemi család a legfontosabb egység, egy-egy háztartás alapvetően erre épül, mégis ezek a háztartások folyamatosan bizonyítják nyitottságukat, mintha állandóan az a vád érné őket, hogy be akarnak záródni, és amijük van, azt „eltagadják” másoktól. Egy „cigány házba” könnyű belépni, nem kell akkora határt átlépni a kint és bent között, jönnek-mennek az emberek, főként rokonok, de szomszédok, barátok is. Ezek a látogatók nem vendégek abban az értelemben, hogy nem kérnek előre időpontot, nem lesz körjük alakítva a program ottlétük idejére, ők csak belépnek a mindennapok menetébe, majd távoznak. Ha mégis elakadás történik a szabad áramlásban, az rögtön a résztvevők cigányságát problematizálja. „Dik he cigányokat már be sem engedtek?! – kiabál viccelődve Oszi, amikor házigazdánk ajtaját zárva találja. – Fürdik a lány, Oszi! Jó, hogy nem éjszaka zavargattok! – hangzik bentről a magyarázat. – Jaj, jaj, fürdik?! Minek fürdik annyit?! Úgysem lesz fehérebb!” – fonja tovább Oszi a cigánytematikát a zárt ajtó kapcsán. Majd a „lány” is beszáll az ugratásokba: „– Be ne gyere, Oszi bátyja, elkapjuk tőled a feketeséget!” – vág vissza viccelődve.

Míg tehát a nyitottság a közösen osztott „cigánysághoz” társul, úgy a zártság szintén, de egy elvesztett, sőt megtagadott cigánysághoz, amely tulajdonképpen a „magyarral” egyenlő. Az elvesztett cigányság mindig megtagadott is egyben, tehát olyan veszteség, amely nem csupán az elhagyót érinti. „Már oda be se lehet menni, azok már magyarnak teszik magukat!” – mondják azokra a háztartásokra, amelyek úgy tűnnek, mintha elzárkóznának. A folytonosság, az átjárhatóság efféle megtörése a „cigánysággal” való szakítás képzetét kelti, ami viszont a rokoni hálózathoz történő kiszakadást is jelenti. Kevés az olyan háztartás, amely önmaga testesíti meg ezeket a félelmeket, a gyanú mindenki felett ott lebeg, hogy le akarja magát vágni a „cigányságról”, úgy „akar tenni”, mintha már nem lenne „az”. A bezárkózás az elemi családba az „egész cigányságot” veszélyezteti, a közösnek a megtagadását. Lehetséges, hogy valakit csak saját közelebbi rokonaik látogatnak, de a szűkebb körhöz tartozó rokonok szabad bejárása is elég ahhoz, hogy egyfajta közös cigányságot lehessen megélni, hogy a „mienk” létrejöhön. Az üzenetet azonban mindig fenn kell tartani, hogy

ebben a házban szívesen fogadják az érkezőket, a házigazdák hajlandók megosztani az étletterüket, nem tagadják meg magukat senkitől.

A látogatók legtöbbször valamilyen kéréssel fordulnak a házigazdákhoz. Egy főzet kávé, egy kis „színes paprika”, egy szál cigi, pár fej hagyma, liszt, apróbb dolgok, amelyek az ebéd elkészítéséhez szükségesek, vagy mindennapi használati tárgyak, felmosóvödör, hangfal, mind, mind elkérhetőek. Ám legyen bármilyen irritáló is a kérések hada, a visszautasítás túl nagy téttel bír, hiszen az illető a rokonsági és szomszédsági viszonyokban rejlő erőforrások szabad áramlását akadályozná, nemet mondva a rokonsági szolidaritás követeléseire és az ebből fakadó lehetőségekre. Ezek a kérések azonban a hovatartozás problematikáját is folyamatosan tematizálják: ha valaki nem ad, családi kötődéseit tagadja meg, és ezzel együtt a „cigányságára” mond nemet. A kérések áradata tehát egyrésztől folyamatosan teszteli a másik közelségét, ugyanakkor a veszélyt is fenntartja, hogy ez a közelség teljesen felszámolja a „saját” lehetőségét. „Mindenemet széthordják a cigányok!” – szokta mondani házigazdánk felháborodva. Mint látjuk, a méltatlankodó felkiáltás a kérések aktusát a „cigánnyal” azonosítja. Ezeknek a kéréseknek és adásoknak azonban van egy alapvető tulajdonságuk: általában hiányérzetet keltenek, mert aki ad, az úgy érzi, túl sokat adott, aki pedig kap, úgy, hogy nem eleget, mintha lenne valami, amit sem megadni, sem elkérni véglegesen nem lehet, ez pedig a közösen osztott cigányság, amelyet nem kezdenek ki a különbségek.

A fennálló társadalmi viszonyokban azonban ez majdhogynem lehetetlen, hiszen a rokonságon keresztül éppen a különbségtétel biztosítja a cigányság biztonságos megélését. Mindig a „saját rokonság” lesz az, ahol valaki cigányként otthon lehet, ahol úgy szabadulhat meg cigánysága degradáló jelentéseitől, hogy közben mégsem kell megtagadnia. Ugyanakkor a saját rokonság életre hívja az idegen cigányt, aki „más”, aki veszélyes, akivel közösséget vállalni nem lehet, akitől a boldogulás érdekében el kell távolodni. Az asszimilációra kényszerítő társadalmi rend úgy „tesz”, mintha a cigányság nem pusztán elfedhető, hanem meghaladható lenne, így ezek az emberek tulajdonképpen bárhova eljuthatnának. Erre azonban nem sok példa akad. A valóságban a „cigányság” a hasonló osztálypozícióból fakadóan nagyon is homogén tapasztalatokat jelent; cigányként nagyjából ugyanazok a lehetőségek kínálkoznak, mindenki többé-kevésbé ugyanazt az utat járja be, hasonló élményeket szerez.

Az asszimilációt ösztönző rend tehát nem pusztán a hierarchikus cigány-magyar relációt tartja fenn, hanem kialakítja az egalitáriusnak tűnő cigány-cigány viszonyt is, azaz a „közös cigányságot” az egyenlőséggel hozza létre, miközben fenntartja a különbségek megteremtésének ígérését. Ez a paradox helyzet csak elülteti azt a kísértést, hogy az egymásra taltságvizonyaiból ki lehet lépni, nincs is szükségünk a másokra, hiszen a cigányság irreleváns dolog. Hiába tehát a cigányság megélésének számtalan közös tapasztalata, ez a kísértés kikényszeríti, hogy újra és újra megerősítsék, hiszen állandó fenyegetettség alatt áll. Ebben a dinamikában minden különbség elszakadásnak tűnik, és mint ilyen kiegyenlítésre szorul. Legyen az anyagi különbség, bármilyen pozícióbeli eltérés vagy egyszerűen csak különböző tapasztalat, mint amit a többiek szerezhetnek. Ez az egyenlőségbe záródó, veszélyeztetett „közös cigányság”

az úgynevezett zéró összegű játékhoz kezd hasonlítani, ahol a megnyerhető „javak” mennyisége nem növelhető, pusztán az elosztása változtatható meg. Ekképpen, ha valakinek több van, az egyet jelent azzal, hogy valakinek kevesebb. A rokoni viszonyok szintén e logika szerint működnek, az egyik szeretet vagy kötődés mindig rákérdez a másikra. Ha például a férj vagy a feleség éppen sógoraival van jóban, testvérei azt érzik, hogy velük nincs. Mintha csak úgy lehetne szeretni, hogy másvalakitől elvesszük az érzelmeket. Hasonlóképpen, ha valakiről úgy látszik, hogy megtagadja a „cigányságát”, a többieket „cigányozza” le. Minden, ami valakié, legyen az maga a másik vagy bármifajta siker, akármilyen tárgyi, anyagi tulajdon, úgy tűnhet fel, mint amit másoktól vettek el. De a „tulajdonos” nem csupán elveszi, hanem a bitorló gesztussal cigányságukban hagyja el a többieket, „gizda”, azaz „többnek teszi magát”, másnak, különbnek akar látszani. Ha egy férfi például autót vesz, azonnal felébreszti másokban az autó kínzó hiányának érzését és a vágyat, hogy nekik is legyen olyan. De csak a „cigányság” tesz valakit ilyen fontos viszonyítási ponttá, csak a „cigányságával” együtt érdekes, hogy van autója vagy nincs. „Irigyek rám a cigányok, mert én BMW-vel járok” – mondja a dal: mi más okozna örömet az új BMW-ben, mint az, hogy a „cigányok” irigylük. De ahogy látjuk, a dal egyes szám, első személyű. Úgy tűnik, a fenti gyanakvások a tulajdonlással kapcsolatban nem alaptalanok, hiszen pont az a mindenkiiben élő kísértés ismerhető fel a másokban, hogy kilépjen az egymásrautaltság viszonyaiból, megmutassa, hogy ő más, ő különbözik. Mintha a cigány viszonyokban valakinek csak úgy lehetne valamije, hogy másokat annak hiányával fenyeget, azaz másoktól vesz el valamit.

Ezek az egalitarizmusba záródó, „belső” „cigány” viszonyok rendkívül megnehezítik azoknak az amúgy is ritkán felbukkanó lehetőségeknek a kihasználását, amikor valaki a rokonsági hálózatok biztonságos útjairól letérve, esetleg a cigányság terrénumát is maga mögött hagyva, másfajta tapasztalatot halmozhatna fel. Ha valaki veszi is a bátorságot ehhez, ami eleve komoly teljesítmény, hazatérve újabb bonyodalmakba ütközhet. Ennek jellegzetes példája Balu esete, aki gyermekkorában gazdag német pártfogóinál szerzett nyári tapasztalatait sehogy sem tudta visszaforgatni otthoni közegébe, hiszen minden elmesélt élménye „gizdálkodásnak” tűnt társai szemében, amivel csupán azt akarta hangsúlyozni, hogy ő más és több, tehát a többiek kevesebbek. Ez a különbségekre oly érzékeny közeg azonban a „másságok” széles palettáját képes tolerálni, ha úgy látszik, hogy az valahogyan visszaforgatható a közös cigányság tapasztalatába. Egy nyíltan homoszexuális férfi, „buzi Zsolti”, saját család híján több energiát tudott szentelni a rokonság összetartására, így „családszerető” ember hírében állt. Homoszexualitása, mint becenevéből is látszik, nem radikális „másságként” jelent meg, hanem sajátos egyéni tulajdonságként.

Bármilyen különbség azonban azonnal fenyegetővé válhat, ha felmerül a gyanú, hogy az illetőt a különbözés vágya hajtja. Szabi, aki igencsak rendhagyó módon Franciaországban élt francia barátnőjével, gyakori beszédtema volt otthon maradt barátai és unokatestvérei között. Szabi „eltávolodása” mindig aszerint esik pozitív vagy negatív megítélés alá, hogy a távolság mennyire érinti cigányságát. Amikor

hazalátogat, előre köszön-e az utcán, vagy már észre sem veszi a régi haverjait, „gizdálkodik”-e, kérkedik-e kinti tapasztalataival. Szabi minden gesztusa az egyik vagy a másik bizonyítékává válhatott. A barátok egymásra licitálva tippelték meg, Szabi mennyit keres ott kint, ám az egyik jó barát elmesélte, hogy Szabi egy alkalommal szinte egész fizetését bátyjára költötte, akinek méregdrága parfümöt vett ajándékba. Ez a történet azt bizonyította, hogy éljen Szabi bármennyire más körülmények között Franciaországban, az ebből fakadó előnyeit mind-mind visszaforgatja családjá boldogulására, amivel egyben cigányságával is bensőséges viszonyt ápol. A kérdés azonban az, honnan ez a félelem, ez az állandó gyanakvás, hogy a másik maga mögött akarja hagyni a közös-séget, mintegy megtagadva cigányságát, kifelé vágyakozva ezekből a viszonyokból.

A cigányság nyílt tematizálásának és megjelenítésének tiltására épülő egyenlőtlen társadalmi viszonyok számtalan olyan szituációt produkáltak, amelyekben a cigányság alapvetően elfedendő, elrejtendő dologként jelenik meg, mint közös szegény. Ekképpen a mindennapi élet tele volt olyan helyzetekkel, amikor a cigányság úgymond „megtagadásra” került. Ami tehát közössé tud válni, az a cigányság elvesztésének, radikálisabban szólva megtagadásának tapasztalata. A „közös” ezekben az esetekben éppen a saját szándék felismerése a másikban, miszerint ki akar bújni a cigány–magyar különbség terhe alól, ráadásul ezt legtöbbször úgy teszi, hogy a fenyegető jelzéseket áttolja a másakra, vagyis különbséget csinál. Az asszimilációt sürgető társadalmi rendben tehát a cigány–magyar viszonyok folyamatosan veszélyeztetik a „cigányt”, hiszen minden stratégia az elfedésre épül, a szereplők így tartják fenn az illúziót, hogy nem ez a különbség irányítja a helyzeteket.

A cigány különbségtétel ki nem mondására épülő, asszimilációt sürgető rend szó szerint az ígéret földje, olyan világot vizionál az abban élők számára, ahol a cigány–magyar különbség nem számít, illetve nem az számít. Azzal az ígérettel csábít, hogy ha megfelelő módon viselkedsz, magad mögött hagyhatod a cigányságodat, hiszen a különbségek nem abból fakadnak. Az asszimilációs ígérettel nem csak az a probléma, hogy hamis. Voltak jó páran, akik egy egész életet rátettek, hogy „megfelelő módon” viselkedjenek és mégis, amikor nem kis erőfeszítések árán beköltöztek a cigánytelepről a faluba, a szomszédok gyanakvással fogadták őket. Mindenki pontosan tudta, hogy „cigányok”, senki sem felejtette el, és ennek megfelelően reagáltak rájuk. De még ha a rend állná is a szavát, és nem egy illúzió, egy hamis ígéreten alapulna, akkor is kénytelenek lennének elfogadni, hogy a cigányság olyan dolog, amitől jobb megszabadulni, az élet napos oldala rajta kívül található. Tehát ez az ígéret nem csupán hamis, hanem folyamatosan rögzíti a cigány veszélyes, sértő jelzéseit. Beteljesüléséért pedig nem kér mást, mint öngyűlöletet, hogy folyamatosan degradálják, gyözzék le saját cigányságukat, ami már csak azért is különösen fájdalmas, mert akkor a rokoni kötődéseket is szét kell szakítani, mivel a cigány szinte eggyé forrott a rokonsággal és a családdal. Az asszimilációs nyomás tehát az osztálypozícióhoz is köthető erőforrások felszámolását is követeli, függetlenül attól, hogy az adott gazdasági ciklus éppen tud-e mást ajánlani helyette vagy sem.

De mi történik a rokonság és cigányság szoros viszonyával, a folyamatos fragmentációval és egyáltalán a cigány nyilvánosságban történő megjelenésével, ha a fent ismertetett társadalmi viszonyokban jelentős változások kezdődnek? Ha sem a falu erőforrásai, sem az intézményei nem képesek többé fenntartani az osztályviszonyok zavartalan újratermelődését, így a cigány–magyar különbségtétel hierarchikus viszonyát, a cigány pozícióhoz köthető „felesleges” népesség periférián tartását. A továbbiakban megnézzük, milyen változások történtek a fentieket tekintve ebben a közegben, hogyan kerülhetett a cigány „kimondásra”, megszegve az asszimilációs rezsimet működtető legfőbb ígéretet. Megvizsgáljuk, hogy ez a kimondás milyen szélesebb strukturális változások következménye volt, és azok hogyan formálják át a helyi etnikai viszonyokat. A fentiek mind összefüggésben állnak a falu mint integráns társadalmi szintér felbomlásával és ezzel együtt a helyi osztályviszonyok újratermelődésének megbicsaklásával.

A változások

A változások három problematika köré csoportosíthatók, amelyek alapvető fontosságúak a falu társadalmi viszonyaink újratermelésében. Ez pedig az oktatás, a tér és a munka. Az ezen a három szintéren történő változások nyilvánvalóan összefüggnek a szélesebb társadalmi mozgásokkal, országos politikai intézkedésekkel, globális gazdasági váltásokkal, amelyeket az egyes tematikák részletesebb kifejtésénél tárgyalunk. A változások során a társadalmi viszonyok megszokott menete valamiképpen kisiklott, és ezzel a kisiklással párhuzamosan megkérdőjeleződött a hierarchikus cigány–magyar viszony magától értetődősége is, amely átformálta a cigányság identifikációs lehetőségeit, az etnikai szerveződés lehetőségeit is. A helyzet ott válik bonyolulttá és főképp feszültséggel telítetté, amikor ez a kettő, a változás és a cigánytematika fedésbe kerül. Úgy tűnik, mintha az utóbbi generálná az előbbi, vagyis minden falu életében történt elmozdulás a cigánytematikára lesz felfűzhető. Mindez már csak azért is sokkoló, mert mint láttuk, a cigány „hagyományos” jelentése éppen az volt, hogy irreleváns a falu élete szempontjából, ám most egyszer csak főszereplővé lép elő. Ez már önmaga generálja a falu integráns társadalmi színterébe vetett bizalom elvesztését.

Az iskola

Az iskola Gömbalja egyik legfontosabb társadalmi színtere volt, a falu központjában fekszik, közvetlenül a templom, a polgármesteri hivatal és a közösségi ház közelében. 2001-ben egy teljesen felújított épületet adtak át, ezzel is jelezve, hogy a település vezetése és a lakosság számára döntő fontosságú intézményről van szó. A 2000-es évek elején evidenciaszámba ment, hogy a gömbaljai gyerekek a falu iskoláját részesítik előnyben. A felújítás éppen akkor fejeződött be, semmiféle jel nem mutatott arra,

hogy a helyi iskola veszítene jelentőségéből. Ma csupán a gyermekek kevesebb mint egyharmada jár ide, s a diákok 100%-a cigány származású. Az iskola a falusiak kifejezésével élve „elcigányosodott”, ami minden kétséget kizárólag veszteség a szemükben, egy fontos szimbolikus intézmény elvesztése.²⁵ Az iskola ugyanis kiemelt szerepet töltött be a helyi osztályviszonyok újratermelődésében, a feladata abban állt, hogy a falu társadalmi rétegződését generációról generációra újratermelje, biztosítva a fenntartását.

A gömbaljai iskola története azonban egy szélesebb trendbe illeszkedik, amely bizonyos oktatáspolitikai irányzatok nyomán ment végbe számos hasonló helyzetű faluban. Ez a trend, amely a 2000-es évek közepén Gömbalját is elérte, egy nemzetközi szinten is zajló folyamat része volt, amely sajátos módon ment végbe Magyarországon, mint szocialista, majd poszt szocialista országban. Neumann Eszter és Kovai Melinda az angol és magyar oktatáspolitikai irányzatokat összehasonlítva bemutatják, hogy az 1973-as olajválság nyomán kialakuló gazdasági recesszió hatására egyre jobban háttérbe került az oktatás társadalmi egyenlőtlenségeket kiegyenlítő funkciója, mind a vasfüggöny nyugati, mind keleti oldalán. A magyar oktatáspolitikai nyolcvanas évektől kezdve, főként az angolszász irányzatokat követve, egyfajta a neoliberális, erősen piacelvű irányba indult el, amely összekapcsolódott a lokális öngazgatás demokratikus ethoszával. A fenti elvek sajátos egyvelege egy igen egyenlőtlen oktatási rendszert eredményezett: „A szakemberek a kortárs magyar reformdiskurzus szellemében és a kurrens angolszász neoliberális irodalom tanulmányozásától inspirálva hangoztatják, hogy a megyei tanácsok aktív szerepet játszanak az oktatáspolitikában, és helyi szinten a vállalati tervalkuhoz hasonló forráselosztási és érdekegyeztetési küzdelmek folynak. A nyolcvanas évek gazdaságpolitikai és értelmiségi diskurzusainak jelszavai, a »decentralizáció« és a »piacosítás« az oktatás területén a »pluralizmus, autonómia, alternativitás«. A reformtervek kidolgozásának alapjául szolgáló vízió az angolszász demokratikus, öngazgató társadalom eszméje, amely itt az önkormányzatiságra alapuló közigazgatásban és az autonóm iskolában ölthet testet (Neumann, 2011). A koncepció alapjául szolgáló ideológia szerint a közoktatás, a gazdasághoz hasonlóan, akkor lesz hatékony, ha elsősorban a piaci folyamatok szabályozzák. A hatékonyság ebben a kontextusban egyszerre jelenti a munkaerő-piaci igények rugalmas kiszolgálását, a folyamatos pedagógiai innováció lehetőségét (mi több: rendszerszerű kényszerét), és a demokrácia ethoszának megteremtését, működésének biztosítását (az iskola mint a helyi igényekhez illeszkedő autonóm »vállalkozás«). A piac–demokrácia–civil társadalom háromszögére alapozott iskola víziója a korszakban jól illeszkedett az 1956-os munkás-önigazgatáson, munkástulajdonon alapuló demokratikus szocializmus elképzelések reneszánszához. Bár ez utóbbinak nem sok köze volt a piac önszabályozó hatalmát hirdető neoliberális ideológiához, az iskolát

²⁵ Az Anblokk Egyesület keretében 2009-ben kutatást kezdeményeztünk, amely csak és kizárólag az iskolában történt átalakulásokra fókuszált. A kutatás eredményeiről Oblath Márton írt tanulmányt, „Itt már stagnálunk” címmel, amelyben azt elemzi, hogy milyen társadalmi folyamatok állnak az „elcigányosodás” hátterében (Oblath 2010: 4).

illetően szintén a decentralizációt támogatta a bürokratikus, csak nevében »szocialista« állami túlhatalom leépítésének igényével (részletesen lásd Sáska 2002). [...] Annak ellenére, hogy az iskolarendszer decentralizálása, a szabad iskolaválasztás, a kvázi piaci feltételek a korabeli szakértői tudás alapján is a közoktatási rendszer polarizációját, és az iskola kontraszelektív mechanizmusainak erősödését eredményezik, ezt a nyolcvanas években (és később sem) kérte számon egyik szakmai csoportosulás sem – ideértve az oktatási rendszer egyenlőtlenségeit rendre kimutató oktatásszociológiát is. Ennek okát az általunk elért források alapján nehéz megmondani. Feltehetően a Nyugathoz, a piacosításhoz és a demokratikus átalakuláshoz fűződő korabeli illúziók fénye elhalványította a közoktatás esélykiegyenlítő funkciója iránti értelmiségi-szakértői elköteleződést. Az oktatási rendszer decentralizációja a korabeli szakértők, de a szélesebb értelmiségi, középosztályi közvélekedés szerint is az ideológiamentes, illetve világnézeti szempontból plurális köznevelés, így a diktatúra lebontásának egyik garanciája lett” (Kovai–Neumann 2105: 67).

A demokrácia fenti ethosza, a piacelvű működés fetisizálása, a decentralizáció és a szabad iskolaválasztás a gömbaljaihoz hasonló több száz olyan etnikai és osztályszempontból szegregált intézményt eredményezett, amely nem pusztán újratermeli, sőt fokozza az egyenlőtlenségeket, hanem etnikai színezetű konfliktusokat is generált magyar falvak százaiban. Témánk szempontjából a két leglényegesebb, oktatást érintő döntés a decentralizáció és a szabad iskolaválasztás volt, valamint általánosságban az a tendencia, hogy az állami oktatáspolitikai elengedi az iskolarendszer egyenlősítő funkciójának szempontjait.

A kilencvenes években és a 2000-es évek elején elsősorban a decentralizáció hatásai követhetők nyomon a gömbaljai iskola működésében. A decentralizáció azt jelentette, hogy az állam a helyi önkormányzatok szintjére delegálja az oktatás megszervezését, a források elosztását, a kerettanterven belül a tankönyvek kiválasztását, módszerek alkalmazását. Mindez akár reménykeltően is hangozhat, ám a helyi önkormányzatok általában a helyi középosztály érdekeit képviselték, hiszen rájuk számíthattak biztos szavazóbázisként, másrészt a vezetés szintén ehhez a réteghez tartozott. Így, ahogy Gömbalján is, az iskola a helyi osztályviszonyok újratermelésének intézménye lett vagy inkább maradt, az oktatás megszervezése ezt a funkciót látta el. A fentiekbe a neoliberális elvek alapján saját magát visszaszorító államnak már vajmi kevés beleszólási lehetősége maradt.

A gömbaljai iskolában az „aranykorban”, ahogy a nyolcvanas végét, kilencvenes éveket hívják a lakosok és volt tanárok, csoportbontásban zajlott az oktatás, amely az elkülönítés mindent átható gyakorlatán keresztül végezte el a „képesség” szerinti szelekciót. A képesség szerinti szelekció valójában a társadalmi helyzet szerinti szelekciót jelenti, hiszen ahogy számos kutatás kimutatta, az iskolai teljesítmény és a társadalmi helyzet egymással korelál (Kertesi–Kézdi 2005). A „jobb képességű” tanuló valójában jobb társadalmi státuszú tanulót jelent, míg a „gyengébb képességű” nagy valószínűség szerint az alacsonyabb státuszú háttérrel rendelkező diák megfelelője. Gömbalján tehát ezek a „jobb képességű” tanulók részesültek a csoportbontások

előnyeiből, számukra az iskola plusz nyelvoktatást, óraszámot biztosított, a „gyengébb képességűek” pedig megkapták az alapoktatás kínálta tudást és készségeket. „Az iskola szigorú képesség szerinti bontást alkalmazott, ami illeszkedett a tanulók családi háttéréhez, pontosan leképezve a falu társadalmának említett rétegződését is” (Oblath 2010: 60).

Ebben a rendszerben a cigány szinte észrevétlen maradt, mint aki legfeljebb e rétegződés legalacsonyabb fokán kap helyet vagy még ott sem, irrelevanciája teljes-séggel egyértelmű: „Amikor én gyerek voltam – meséli az iskola jelenlegi igazgatója –, itt volt 2-3 család szinte, iskolába is, ugye voltunk 28-an, abból hozzánk járt három roma gyerek, kettő, leginkább nem is nagyon jártak iskolába, úgyhogy az nem jelentett problémát.” Később, az arányok megemelkedésével, az iskola a cigánykérdésben is alkalmazta a „szigorú képesség szerinti szelekciót”, vagyis az iskolán kívüli társadalmi viszonyok újratermelését. Mindezt a kisegítő osztályok megjelenésével tudta maradéktalanul teljesíteni, ahova a cigány tanulók többsége járt még terepmunkám kezdetén is. Ez a rendkívül precíz „képesség szerinti szelekció” a családok közti megkülönböztetés dinamikáját követte. Míg a legalacsonyabb státuszú Rostás családból kizárólag a kisegítőbe mentek a gyerekek, addig a Farkas család tanulói általában bejutottak a „normál” osztályokba, de soha nem a tagozatos csoportokba, a Baloghok gyermekei pedig olykor a kisegítőben, olykor a „normál” osztályokban kaptak helyet. Tehát az iskola cigány viszonylatban is reprodukálta a helyi társadalmi viszonyokat, megerősítve ezzel a rokonság fent leírt jelentőségét és az ebből fakadó fragmentáltságot.

A szelekció elve tehát nem pusztán a cigánytematikában működött, hanem az oktatás egész gyakorlatát áthatotta. Ez az előnytelen társadalmi helyzetből érkező magyar tanulókat ugyanúgy érinthette: az iskola számukra sem a mobilitási esélyeket nyitotta meg, hanem pusztán addigi helyzetük megőrzését biztosította. A gömbaljai példa tehát alátámasztani látszik a hazai oktatás szociológia alapvetését, mely szerint a magyar oktatási rendszer nemhogy mérsékelné a társadalmi különbségeket, hanem jobb esetben újratermeli, rosszabb esetben mélyíti őket (Ferge 1999, Kertesi–Kézdi 2009, Havas–Liskó 2002, Zolnay 2008).

A cigány diákok arányának növekedését egy darabig a kisegítő osztályok lecsapolták, ennek köszönhetően viszont a cigány a „fogyatékos”, a „csökkent értékű magyar” jelentéseit vette magára, az ott kínált oktatási színvonal pedig még egy szakmunkásképző elvégzését sem nagyon tette lehetővé a későbbiekben. Az iskola azt hirdette, a tanulók nem azért kerülnek ezekbe az osztályokba, mert cigányok, hanem azért, mert a képességeik nem felelnek meg a „normál” osztályok szintjének. Az azonban mindenki számára egyértelmű volt, hogy a kisegítőbe szinte csak elvétele járnak magyar gyerekek. A cigány–magyar különbségtétel nyílt tematizálását kerülő rend viszont nem hagyta, hogy ez az egyenlőtlenség szóba kerüljön, így maradtak a „belső”, cigány viszonyok, főként a rokoni különbségek, amelyeken e különbségtétel okozta esetleges sérülések kifejeződhetnek.

A kisegítő osztályba járás alapvetően két egymással összefüggő jelentést hozott mozgásba. Az egyik a közös „cigányság”, amely az elzárt helyzetben, a kisegítő osz-

tályok elszeparált termeiben létrejött, a másik a „szégyen”, ami a „közös cigányság” magyar tekintet elé kerülését kísérte. Ahogy egy fiú fogalmazott: „Ha bemegyek a kisegítőbe, olyan, mintha otthon lennék, csak cigányok közt vagy!! Semmi sem égő, bemegyek tiszta meztelenül, ozt?! Oda még úgy is bemehetnék, mintha otthon lennék!” Ugyanakkor ez a „közös cigányság”, ami otthonként definiálódik, önmagában lesz „égő”, szégyen, hiszen a „közös fogyatékoság” társul hozzá. Ettől a veszélyes közöstől ismét a családi különbségek képesek megvédeni. Nemegyszer hallottam, ahogy egy a Balogh családba tartozó kislány a tanárnő gesztusait felvéve oktatja ki a Rostás családból jövő osztálytársát, hogy miért nem jár rendszeren iskolába, és kéri rajta számon, hogy miért is ilyen „elmaradott” a családja. A „magyar” mímelésén keresztül, az „ő” mindenható gesztusait elsajátítva, szakad szét a közös cigányság családi különbségekre, hogy valamiképpen élhető legyen, és ne kelljen azonosulni a „fogyatékos” vagy a „csökkent értékű” degradáló jelentésekkel.

Míg a kisegítőben a gyerekek a közös cigányságban rejlő otthonossággal és az ezzel járó szégyennel küzdöttek, addig az úgynevezett normál osztályban tanulók a nem létező vagy nem releváns cigányság ígéretét próbálták beteljesíteni. Gondosan ügyeltek rá, hogy se öltözködésük, se viselkedésük ne árulkodjon arról, hogy ők egyébként a cigány-magyar különbségtétel cigány oldalán élnek. De a „nem létező” cigányság beteljesítése számukra is igen megterhelő lehetett, ugyanis legtöbbször, bár jó viszonyt alakított ki osztálytársaival, az iskolán kívül szinte semmilyen kapcsolatot nem ápolt velük, legtöbbször még a bankettre sem mentek el ballagás után. Ezek helyett, délutánonként végigjárták azokat a cigánytelepeket, ahol unokatestvéreik, „bátyjaik”, „nenéik” laktak, egyszóval hazatértek a cigányság rokonság által biztosított biztonságos terepükbe.

Az iskola akkori működésében, mint látjuk, teljes volt a harmónia az azon kívüli társadalmi viszonyok és az iskolán belüliek között, hiszen az utóbbi tulajdonképpen az előbbi leképezése lett, annak újratermelését tűzte ki céljául. Szinte az összes szereplő, kezdve a cigány szülőktől az iskola igazgatójáig, a rendet, a dolgok természetes menetének nyugalmaát emeli ki a hajdani állapotok egyik legfőbb jellemzőjeként. Ezen nincs mit csodálkoznunk, hiszen az iskola biztosította a társadalmi status quo fenntartását, mindenkit oda juttatott el, ahova „való” volt, mindenki számára ismerős perspektívát kínált. Viszont az iskolában uralkodó rend és viszonylagos fegyelem, amelyet mostanság annyira hiányolnak a szereplők, a társadalmi viszonyokban történő elmozdulás lehetőségét is befagyasztotta (Oblath 2010: 56–63). A változások nyomán a gömbaljai példán azt is szemügyre vehetjük, hogy mi történik akkor, amikor az iskola már nem tudja ellátni a fenti, korántsem feltétlen áldásos munkáját, vagyis elveszti szerepét a helyi osztályviszonyok újratermelésében.

E veszteséghez vezető másik oktatáspolitikai döntés az 1985-ben törvénybe iktatott szabad iskolaválasztás volt, amely szintén a fenti neoliberális fordulathoz köthető demokratikus ethosz nevében született. A szabad iskolaválasztás a szülőknek lehetőséget biztosított arra, hogy abba az intézménybe írássák gyermekeiket, amelyet leginkább alkalmasnak ítélnék számára. A kutatások kimutatták, hogy ezzel a vá-

lasztással jobbra középosztálybeli szülők élnek, akiknek értékvilágában az oktatás kiemelt szerepet játszik, a választás esetleges anyagi költségei, például a faluból városba utazás sem jelentenek számukra problémát, és végül, de nem utolsósorban a szükséges kapcsolati hálójuk és kulturális tőkéjük is megvan a szabadválasztás érvényesítéséhez. Ennek megfelelően a szabad iskolaválasztás joga erős osztályalapú, majd etnikai szelekciót eredményezett az iskolák között (Kertesi–Kézdi 2005).

A 2000-es évek elején a Gömbalja középosztályához, elitjéhez tartozó szülők egy része úgy döntött, hogy gyermekeiket a szomszédos, jobb módú, a falusi turizmus fellelővárnak számító település iskolájába viszik át. Ahogy Oblath Márton kutatásából kiderül, az iskola „elcigányosodása” végső soron a falu két érdekcsoportja közti rivalizálásnak köszönhető, hiszen az úgynevezett jöttmentek és az őslakosok közötti konfliktus eszkalálódott egy igazgatóváltás kapcsán. Az előbbieket úgy érezhették, az iskola immár nem biztosítja számukra a megfelelő pozíciót, majd hosszas torzsalkodás eredményeként úgy döntöttek, hogy gyermekeik az amúgy is jobb státuszú falu iskolájában folytatják tanulmányaikat. Velük együtt hamarosan a tanári kar egy része is távozott (Oblath 2010: 56–63). A döntésben még nem a cigánytematika játszott döntő szerepet, hanem a státuszféltés megjelenése, annak a bizalomnak az erodálódása, hogy gyermekeik a gömbaljai iskolában mindent megkapnak jövőbeli boldogulásukhoz.

Mindeközben a 2000-es évek közepén vette kezdetét a balliberális kormányzat iskolai szegregációt felszámoló politikája, amely a korábbi „államtalanítás” eredményeképpen csak számos ellenállásba és akadályba ütközve tudta véghezvinni szándékait. Amikor úgy tűnt, hogy sikerül, a települések etnicizált osztályfeszültségei a szegregáció talán még drasztikusabb formáit termelték ki: a gömbaljaihoz hasonló 100%-ban szegregált iskolákat. Gömbalján a kisegítő osztályokat az antiszegregációs politika nevében lassan felszámolták, ami a középosztály egy részének korábbi távozásával együtt a tanulók összetételének megváltozásával járt. A gömbaljai iskolára pontosan illik, amit Kertesi Gábor és Kézdi Gábor írnak tanulmányukban: „Lehetnek olyan középosztálybeli családok, amelyek az eredeti állapotok mellett még nem akarták volna elvinni a gyermeküket a körzeti iskolából, a szegregálódási folyamatok beindulása után azonban már nem tartják elfogadhatónak a társadalmi összetételében romló helyi iskolát. Ha ők is elviszik a gyermeküket, a helyi iskola tovább romlik, ami további középosztályi családokat ösztönözhet a »dezertálásra«. Ez a mechanizmus – az Amerikából jól ismert »white flight« – teljesen kihúzhatja a helyi iskola lába alól a talajt. Ez az egyik jellegzetes módja annak, ahogyan a szegények, illetve az etnikai kisebbségek gettóiskolái kialakulnak” (Kertesi–Kézdi. 2005: 345–346).

Ahogy fentebb láttuk, a középosztálybeli szülők döntésében, akik elsőként vitték el gyermekeiket az iskolából, még nem játszott szerepet a cigánytematika, sokkal inkább a faluhoz kötődő hatalmi harcok motiválták őket, a félelem, hogy gyermekeik már nem kapják meg azt a státuszt és oktatási színvonalat, amelyet szeretnének megadni nekik. Az aktus sokkal inkább a falu mint integráns léttér megkérdőjelezésével függött össze, mint közvetlenül a cigánytematikával. Ugyanakkor fontos, hogy a folyamat elindulásában hiába játszott még a cigány, helyének megfelelően,

elenyésző szerepet, a jelenlegi végeredmény, az iskola „elvesztése” mégis a cigány térnyerésével egyenlő a többségi perspektívából. Azaz ebben a logikában a cigány az, aki a falu társadalmától elvesz valamit. Ez a valami nem pusztán az iskola, hanem a falu társadalmi viszonyainak rendjébe vetett hit is. A később távozók esetében a cigánytematika már kiemelt jelentőséget kapott, számukra egyértelműen a cigányság arányának drasztikus növekedése adta meg a végső lökést az iskolaváltásra. Így jött létre tehát az az állapot, amit 2005 szeptemberében a iskolába belépve egy cigány kislány osztályfőnökére nézve megfogalmazott: „Tanár úr, egyedül maradtunk!”

Ez az „egyedüllét” legfőképpen úgy kap jelentőséget, hogy a cigányság jelenlétét az iskolában addig az asszimilációs nyomásnak megfelelően a hegemon magyar ideálhoz történő alkalmazkodás irányította. Az iskolában beállt változások egyik legszembetűnőbb jelenségei az agresszió elharapózása, a mindenféle rendérzet hiánya és a konfliktusok etnicizálódása. A magyarok eltűnésével a cigány tanulóknak „nincs kihez igazodni” – mondják magyarázatképpen a tanárok. Mindez azonban rájuk is igaz: többen a hajdani erőskezű igazgatót és a szakfelügyelői rendszert hiányolják, azaz egy olyan tekintély létét, amely megkérdőjelezhetetlenül jelöli ki a pozíciókat. A tanárok eszköz híján csupán tehetetlen szemlélői az általuk irányíthatatlan és átláthatatlan helyzetnek: „Amikor már itt megtapasztalta a polgármestertől kezdve mindenki, hogy hát, hogy mi folyik itt az iskolában – meséli egy harminc éve az iskolában dolgozó tanárnő –, hogy lebontják az ajtót a gyerekek, beleöklöznek. Kívülről már ez is be volt szakítva (a tanári ajtaja). De meg lehet nézni a folyosókon. Mind új borítást kapott, de már lefesteni nem volt idő. Ezt a furnért ezt beöklözik vagy berúgják, amit érnek, megfogják, és lefejtik. Ilyenek vannak. És... hát én nem tudom, hogy aztán miért vagy honnan jött ez a mérhetetlen agresszió, nem tudom!” A tanárok legfőbb fájdalma és nehézsége, hogy nincs hova fordulniuk, magukra maradtak, hiszen nem áll már a tanári pozíció mögött az iskolán kívüli társadalmi rend támasza, amely garantálta az iskolán belüli nyugalmat. Immár a hitelességtől megfosztott tanári pozíciónak kellene mindezt biztosítania, ami nyilvánvalóan túl nagy feladat: „Itt pedig (az iskolában) – meséli az egyik tanár – ment az őrjöngés két éven keresztül, senki nem tudott órát tartani. És erre nem figyelt fel senki? Mindenkihez fordultam már. A csepp a pohárban akkor volt, amikor az első osztályos gyerekem megpróbált az emeleti ablakból kiugrani. Ott betelt a pohár.”

Az iskola vezetősége igyekezett megoldást találni, egyezkedni a kisebbségi önkormányzattal és a helyi roma egyesülettel, hogy közösen próbáljanak megoldást találni a problémákra, közmunkásként cigány származású asszisztentst is alkalmaztak. Ám úgy tűnik, mindez kevésnek bizonyult ahhoz, hogy a hajdani társadalmi viszonyok rendjéből származó tekintélyt pótolják. Ez a tekintély, az abszolút igazodási pont, cigány perspektívából mindenképpen a „magyar” volt. Az „ő” fegyvermező tekintete irányította a cigánypozíció majd’ minden lehetőségét, hozzá képest minősült a cigány „fogyatékosnak”, őt kellett mímelni folyton-folyvást a diákoknak, ha azt akarták, hogy a cigányságuk szégyene ne kerüljön nyilvánosságra, a cigánysággal történő túl merész azonosulás pedig mindig kihívást jelentett. Az iskola színtere alapvetően az

alkalmazkodás, az igazodás stratégiáit követelte meg, amelyek nyilvánvalóan érvényüket veszítették, amikor a „magyar” egyszer csak eltűnt, magára hagyva kényszerű utánpótlást. Mind a szülők, mind a gyerekek annak is tudatában voltak, hogy az iskola többé semmilyen perspektívát nem nyújt nekik, nemcsak azért, mert maga a tanítás is ellehetetlenedett, hanem azért is, mert a boldogulás és mobilitás útjait a magyar jelenlétéhez kötötték. A magyar távozása tehát magával vitte a mobilitás illúzióját, a perspektívatlanság pedig értelmetlen kötelességgé degradálta az iskolába járás mindennapi tevékenységét. A magyar azonban, mint domináns többség, nem pusztán eltűnt, hanem mindezt sorozatos cigányozás közepette tette. A szülők többsége méltatlankodva vette tudomásul, hogy a magyarok nyíltan hangoztatják, a cigányok miatt viszik el gyermekeiket az iskolából.

Ez a nyílt színi cigányozás több évtizedes csendet tört meg, azt a csendet, amely, ha el is hallgatta e rendkívül hierarchikus társadalmi különbségtétel létezését, mégis biztosította azt az alapvető nyugalmat, hogy senkit sem ér nyílt sérelem cigánysága miatt, feltéve, ha nem hozza be a nyilvánosságba. Az asszimilációra kényszerítő társadalmi viszonyokban használatos stratégiák, mint például a családok közti különbségtételek, az iskola viszonylatában értelmüket veszítették. Hiszen, aki a gömbaljai „elcigányosodott” iskolába jár, az úgymond „cigány”, menthetetlenül magára írja a stigmatizáló jelentést, amihez képest a családi hovatartozás keveset nyom a latban. Az iskolába járás mindennapos tevékenysége, a maga hiábavalósága mellett, tehát a folyamatos lecigányozottság állapotává vált.

A magyarok távozása egyet jelentett a lecigányozás, vagyis a cigány kimondásának aktusával. A „cigány” ebben a felállásban immár a konfrontáción és nem az „elhallgatáson” keresztül jön létre. Az iskolai rend a cigány kimondásával omlott össze, és így semmivé foszlott az az illúzió is, hogy a cigányság voltaképpen nem is számít a társadalmi státusz különbségek kialakulásában. Masszívan megmaradtak azonban mindazok a sérelmek, amelyeket a cigány nem kimondására épülő hierarchikus viszonyok annak folyamatos stigmatizációjával okoztak.

A falu rétegzett társadalmának hajdani őrzője, az Iskola ma éppen a társadalmi viszonyok rendjének elvesztését hirdeti. Nem is beszélve arról, hogy az iskola „cigánnyá” válása permanens botrány abban a térben, ahol addig a cigány a társadalmi lét periferiáján kapott helyet. A fenti folyamatok legveszélyesebb eleme azonban az, hogy ez a végeredmény kizárólagos okként jelenik meg a falu nyilvánosságában, azaz alapvetően a cigány lesz e jelentős veszteségtörténet elsődleges főszereplője, miközben az interjúkban mindenki elismeri, hogy az iskola hanyatlása nem pusztán a cigánytematikából eredeztethető. Az iskola mára nem a falu társadalmi rendjének, az osztályviszonyok újratermelésének tiszta szimbóluma, hanem a cigányokhoz köthető veszteség jelképe.

2. A telepfelszámolás

Az elmúlt pár évben zajlott telepfelszámolási program hasonlóképpen érzékenyen érintette a helyi társadalmi viszonyokat, mint az iskola fenti átalakulása. A tér kezelése, hasonlóan az iskolához, a helyi osztályviszonyok újratermelődésében töltött be kiemelkedő szerepet. Mind a négy cigánytelep valamiképpen a falu szélén, a periferián helyezkedett el. Ez a térbeli elrendezés híven igazodott ahhoz a követeléshez, hogy az úgynevezett felesleges népességhez köthető „cigányság”, aki megtestesíti az egzisztenciális szorongásokat, maradjon kívül a falun, őrizze meg irrelevanciáját. A telepfelszámolási program több okból is kikezdte a követelés érvényességét és megvalósulását.

Erdemes szemügyre vennünk a program létrejöttének feltételeit és folyamatát. A telepfelszámolás a 2000-es évek közepén kormányzó balliberális vezetés cigánypolitikájának egyik alappillére volt. Ebben a megközelítésben nem pusztán a lakáskörülmények javítását jelentette, hanem az etnikai viszonyok átformálását is, vagyis az európai uniós forrásokból finanszírozott programok megkövetelték a cigány lakosság integrált beköltöztetését a faluba. Az a követelés nyomán kialakuló folyamatok megmutatják az állami politika és a lokalitásban lecsapódó gazdasági kényszerek közti ellentmondást. Ezek a folyamatok hasonlóak az oktatásban lejátszódó eseményekhez, vagyis azzal, hogy az integráció politikai szándékából a szegregáció újabb, talán még brutálisabb formája születik, főként az erőforráshiányos falvak esetében. Durst Judit kutatása bemutatja, hogy a leghátrányosabb helyzetű falvak esetében az integrációs politika folytán bekerült források csupán lehetőséget adtak a kvázi magasabb státuszú lakosság, főként „magyarok” elköltözésére a faluból, ezért aztán a kevesebb erőforrással rendelkező cigányok a pályázatok pénzeiből a cigánytelepről immár egy totálisan szegregált faluba költözhettek (Durst 2010).

Gömbalján a közeli nagyvárosok munkahelyei révén máig létező erőforrások miatt nem következett be hasonló folyamat. Az önkormányzat egy ideig egyszerűen próbált nem tudomást venni a létező programokról, holott Gömbaljára felülről is nyomás helyeződött, mint olyan településre, ahol rendkívül rossz állapotú telepeken élnek cigány családok. Időközben azonban megjelent egy olyan aktor a faluban, amely nem hagyta szó nélkül a fenti ignoranciát. Köszönhetően a bevezető fejezetekben leírt változásoknak: az etnikai önszerveződés politikai diskurzusának, valamint az éppen aktuális kormányzati politikának, a „cigány” olyan szereplővé lépett elő, amely külső diszkurzív és anyagi erőforrásokat tud behozni a faluba, kikezdve ezzel az ott uralkodó viszonyokat. 2005-ben létrejött a Gömbaljai Romákért Egyesület, amely mindenképpen figyelemre méltó jelenség, egy olyan közegben, ahol rendkívül erős az asszimilációs nyomás elvárása, miszerint a cigány ne jelenjen meg nyilvános szereplőként. A telepfelszámolás folyamatának és következményeinek ismertetése előtt fontos pár szót szólni az egyesület létrejöttének körülményeiről.

Erzsike, az egyesület első megálmodója és férje, Laci, az asszimilációs pálya legeminensebb művelői voltak, mielőtt közéleti tevékenységbe kezdtek volna. Laci építőipari vállalkozásával tartotta el a családot, míg Erzsike otthon nevelte három

kicsi gyermeküket. Erzsike maga is a vályogházás telepen nőtt fel, pontosan ismerte a telepek stigmatizációs erejét, azonban a kilencvenes évek közepén családjával beköltöztek a faluba. Erzsike és férje minden erejükkel azon voltak, hogy cigányságukat valahogyan elrejtsek, elfogadtassák a szomszédokkal, hogy ők is ugyanolyan emberek, azaz joguk van élvezni a többségi lét jelöletlenségének kényelmét. Vagyis Erzsikéék osztálypozíciójuk emelkedése révén igyekeztek átlépni az etnikai különbségtétel határait. E törekvésük kvázi sikeressége azonban egy generációk közti felhalmozás eredménye volt. Már szüleik is normatív módon tagozódtak be a helyi cigány–magyar különbség hierarchikus rendszerébe, jó kapcsolatot ápoltak a helyi magyarok egy részével, úgymond „rendes cigánynak” számítottak. Laci építőipari vállalkozása megrendeléseinek egy részét szintén helyi kapcsolatainak köszönhette. Erzsikét rokonai kötődései a Balogh családhoz fűzték, de e kötődések ápolása éppen ahhoz az etnicitáshoz kötötte, amely akadályozta a társadalmi mobilitásuk sikerességét. Így aztán Erzsikéék majdnem egy évtizedig szinte lecsatlakoztak a rokonság hálózatairól, igyekeztek a rokonsági kötődéseiket az elemi család szintjére redukálni, azaz leginkább csak szüleikkel, esetleg testvéreikkel tartottak fenn szorosabb kapcsolatot. A tágabb rokonsággal csak nagyobb eseményeken, temetésen, ballagáson találkoztak, ilyenkor is csak rövid időre képviseltették magukat. Fiaik, „magyar gyerekként”, megszeppenve, „szégyenlősen” ácsorogtak, míg a rokonok arra buzdították őket, hogy érezzék magukat otthon, vagyis legyenek „cigányosak”, szolgálják ki magukat, egyenek annyit, amennyi jól esik. Erzsike tehát némileg a rokonságtól, így a cigányságtól is elszakadva, úgymond ezen a talán szükséges kerülő úton tért vissza a rokonsági kötelékeken és fragmentumokon túlnyúló „cigány” közösség közéleti képviselőjeként.

Az első látásra némileg különös út más hasonló szervezetek létrehozóinál is megfigyelhető. Mindez egyrészt annak köszönhető, hogy az asszimilációs norma beteljesítésében leginkább élenjárók azok, akik képesek az érdekképviselet közös diskurzusát elsajátítani, vagyis egyfajta középosztálybeli nyelvezet és habitus birtokában vannak. Másrészt a hagyományos kapcsolatháló és az azokban uralkodó dinamikákkal történő szakítás új erőforrásokat szabadíthat fel. Erzsike elmondása szerint, leszakadva a rokonsági hálózatokhoz kapcsolódó tipikus női szerepekről és elfoglaltságokról, a gyerekek intézménybe kerülése után egyszerűen unatkozni kezdett, új perspektívát és életutat próbált kitalálni magának. Leérettségizett, majd szociális vonalon tanult tovább. Az igazán új perspektívát az etnikai alapon is szerveződő civil mező erőforrásai jelentették számára, amelyek egyszerre jelentettek mobilitási lehetőséget és kiutat a falu zárt hatalmi viszonyaiból. Ebben a mezőben a cigányság immár nem szégyellendő stigmaként és nem rokon kötődésként, hanem egyfajta „közösségként” jelenik meg, amely saját érdekképviseletért kiált.

Erzsike tehát a 2000-es évek közepére ebből a perspektívából tekintett a helyi önkormányzat működésére és a telep-felszámolást célzó programok negligálására: „Ez a telep-felszámolási program 2005-ben kezdődött – meséli –, és akkor Gömbalja elsőként, első körben meghívást kapott. Az akkori önkormányzat nem élt ezzel a lehetőséggel, mindenféle kifogások vannak, én nem tudom, mert nem mentem utána,

annyira azért nem érdekel, hogy a kifogásoknak utána nézzek, hogy tényleg valós-e vagy nem. Áfára hivatkozni meg minden egyébre. S egyébként ennek kapcsán alakult az egyesület is, ami most vagyunk, 2005-ben alakultunk. A férjem pont volt bent az önkormányzatnál teljesen más ügyben, és akkori CKÖ-elnök vitatkozott a jegyző úrral. Na, mondta a CKÖ-képviselő, hogy mi az, hogy nem pályáznak, valószínűleg hallották, és azt mondták, hogy nem érnek rá erre. És akkor innen jött az ötlet, hogy muszáj kezdeni magunkkal valamit, mert különben senki! Mert annyira felháborított, hogy mi az, hogy nem érnek rá?! S akkor kezdődött el egy ilyen nagy, hogy na, akkor elkezdtünk szervezkedni. De kellett segítő, mert hát mi így magunktól nem tudtuk, nem értettünk ezekhez a dolgokhoz. Mi csak elkezdtünk mozgolódni” – foglalja össze Erzsike egy „lokális” szerveződés tipikus problémáit, vagyis hogy az alávetett csoportnak éppen az alávetettsége folytán nincsenek meg az eszközei sem az erőforrások lehívására, sem pedig a helyi hatalmi viszonyokban történő érvényesülésre. Az egyesület első nagy volumenű programja valószínűleg sosem valósult volna meg „külső” mentor nélkül, a helyi konfliktusokat azonban így is az egyesület tagjainak kellett kezelni, amelyek elsősorban az integráció véghezvitele körül robbantak ki:

„Ez volt 2005-ben, és akkor jött 2006, ugye, hogy előzőleg nem pályázott Gömbalja – folytatja Erzsike –, ezért a minisztérium már előre küldött egy mentort, a G. Zsuzsát, aki elkezdett puhatolózni egyelőre, kiment a telepre, felkereste az önkormányzatot, utána megkeresett minket. A jegyző meg mondta egyébként, hogy van itt egy cigány szervezet, menjetek hozzá. Megkeresett minket. Zsuzsa megkérdezte, hogy dolgoz-nánk-e vele, egyelőre csak segíteni úgy, hogy a pályázat előkészítésében, fölmérni hány lakás van, hány család van, ugye, a pályázatban mindig kérnek statisztikát meg minden. Hát, szeptember végén együtt dolgoztunk, és intéztük a dolgokat, és jött a december, a beadási határidő. Aztán előre kialakult, hogy lesz egy konzorcium, hogy az önkormányzat, a kisebbségi egyesület megpályázzuk. Mi nagyon szeretnénk volna magunknak ezt az egészet. Zsuzsa írta a szakmai részt, mi meg amit tudtunk, raktuk bele. És érdekes, bementünk a kolleganővel az önkormányzathoz, a polgármester úrhoz, és mondtuk neki, hogy mégis mit gondol, ki legyen a pályázó? Hát, ő nem tudja, miért, mi mit gondolunk? Hát, mi azért nagyon szeretnénk lenni. Hát, semmi, legyetek nyugodtan, semmi akadálya. Jó, mi rögtön elvállaltuk egyértelműen. Én úgy gondolom, hogy akkor ő nem gondolta, hogy nyerünk, nem akart ezzel foglalkozni, persze, legyetek csak! És mikor kiderült, hogy ez lesz, már nagyon ellentmondásos volt az egész. A hozzáállásuk végig ellentmondásos volt. Mikor már megnyertük a pályázatot, ők felajánlották az önkormányzat telkeit, de azok a Cs-házak cigánysor végén voltak, ugye, az utca végében, és azt ajánlotta fel. És itt kezdődtek a problémák, hogy mi azt nem fogadtuk el, mert, ugye, a pályázati program arról szól, hogy integrált környezetbe, és ez a gondjuk ugye, hogy ők a szegregációt szerették volna inkább. Na hát ez a Zsuzsának köszönhető, hogy ő ragaszkodott ahhoz, hogy amit a pályázati kiírás, a pályázat megkövetel, azt be is kell tartani. És azt mondta, hogy nem lehet ilyet csinálni, ha integráció, akkor legyen integrált. Hát, akkor az önkormányzat

dúlt-fúlt. Az elsőbe nagyon rossz viszony volt közöttünk. Nagyon sok volt a vita. Öö... inkább úgy fogalmaznék, hogy mi inkább, mi behúztuk a farkunk, ők meg mondtak kigyót-békát. Nem tudom, hogy érthető-e? Mert minekünk valamilyen szinten fontos volt. Egy az, hogy partner volt, a másik meg, hogy tisztában vagyok azzal, hogy mi itt maradunk, ha a program lefut, mi itt maradunk a faluban, a többi család itt maradt, a polgármester maradt, azért valamilyen szinten jó viszont kell ápolni. Mert azért nem mindegy, hogy a későbbiekben, a családokkal, nem lehet tudni semmit. Azért emberileg se mindegy, hogy az emberrel hogy bánnak. Úgyhogy próbáltunk mindig is egy látszólagos jó viszonyt kialakítani legalábbis, úgyhogy ez félig-meddig sikerült, voltak jobb, csendesebb időszakok, voltak nehezebbek.”

Végül 2010-re az egyesületnek sikerült felszámolni a helyi stigmatizáció egyik alapelemét, a vályogházás cigánytelepeket. A vályogházás telepek felszámolása nem tekinthető elsősorban szociális programnak, hiszen ezeknek az otthonoknak a fenntartási költségei sokkal alacsonyabbak voltak, mint a „rendes” házaké. Ugyanakkor a program szimbolikus ereje szinte felbecsülhetetlen, a telepfelszámolás sikere pedig megkerülhetetlen tényezővé tette a roma egyesületet a helyi közéletben. A telepfelszámolás aktuusa szintén kikezdte a faluhoz kötődő osztályviszonyok újratermelésének mechanizmusait, amelynek egyik alapeleme a cigányság periférián tartása volt. A telepfelszámolási program nem pusztán a cigány–magyar különbségtétel egyik alapját, az évtizedek óta bejáratott térkezelési gyakorlatot ingatta meg, hanem a cigány nyilvánosságbeli láthatatlanságát is megtörte. Ahogy Erzsike fő motivációjaként hangsúlyozta: „muszáj már magunkkal kezdeni valamit, mert különben senki”. A többes szám első személy itt már a cigányra utal, „ő” az a „mi”, az a közös, akinek a nevében az egyesület cselekszik, és akinek az érdekeit védi a falu nyilvánosságában. A telepfelszámolás a „cigány” ezen újfajta jelentése révén, ha csak pillanatokra is, de túllép a rokonsági viszonyok fragmentáltságán, némileg pedig a rokonsági különbségtétel térbeli tagolódását is felszámolja.

A cigány effajta térbeli elkülönülése és perifériára száműzése nem pusztán a cigány–magyar különbségtétel alapjait működtette, hanem azzal együtt a kiterjedt rokon hálózatok közti határvonalat is újra és újra meghúzta. A különböző házasságok révén a telepek nem jelenthették egy-egy nagycsalád kizárólagos területét, hiszen a Köztársaság úti telepről a fiatalok gyakran átjárógtak az unokatesvéreikhez Terenyére, ahogy az ott lakó Farkas–Balogh „vegyes” házasságból származó gyerekek is sokszor időztek a Köztársaság úton élő rokonaiknál. A lakhelyválasztás azonban mindig döntéserértékű gesztusnak számított abban, hogy a fiatal pár melyik családhoz tartozónak nyilvánítja magát. Rudi bátyja, Imre egy Farkas családból származó lánnyal, Kamillával házasodott össze. A fiatal pár, a Farkas család többi tagjához hasonlóan, hamarosan kiköltözött a Terenye nevű újonnan épült cigánysorra. Imrének innentől kezdve komoly erőfeszítésekbe tellett és mindenféle praktikákra volt szüksége ahhoz, hogy saját rokonságával megfelelően tudja tartani a kapcsolatot. Mindez azért is volt fontos, mert lakhelyválasztásával családjá „elhagyását” demonstrálta, így újra és újra jeleznie kellett, hogy testvéri, fiúi kötődéseit sem hanyagolja el.

A tér fenti felosztásában egy cigány számára nincsenek „rokonság” semleges helyek. A cigánytelepek, -sorok egy-egy rokonság tereiumai, a legkritikább esetben fordulhatott elő, hogy az ifjú pár fogja magát és beköltözik egy a rokonság által nem jelölt utcába valahol a faluban. Noha számtalan ilyen hely létezett, utcák és terek sokasága, tulajdonképpen az egész falu, ezek a „rokonságsemleges” területek a cigányt nem fogadták szívesen, a falu mint tér kimondva kimondatlanul a magyarokhoz tartozott. Ha valaki mégis „beköltözött” a faluba, akkor döntésük azt a lehetőséget vetette fel, hogy ők már nem cigányok, hiszen a költözködés nem egyik rokonsági hálózatról a másikba történt, hanem a „cigányból” a „magyarba”, legalábbis a társadalmi illúzió szintjén. Tehát az osztálymobilizáció, amelynek legfőbb mutatója a falun belüli viszonyokban a telepről való kiköltözés volt, az etnikai határvonal átlépését is jelentette.

A telepfelszámolás azonban átugrotta a mobilitás addigi berögzült, lépcsőzetes útvonalaival. Korábban elképzelhetetlen volt, hogy éppen a Rostások egyik sokgyerekes családja költözzön be a faluba, hiszen az egy hosszú mobilitási útvonal végső állomásának tűnt, mint a vágyott „magyarság” elérésének fő záloga. A Rostás család a tíz évvel ezelőtti viszonyok között a legmesszebb állt ettől a céltól, a faluban lakó három család mindegyike a generációk óta gyűjtögetett kapcsolati tőke eredményeképpen költözhetett be a faluba. A telepfelszámolásban a falu elvesztette fenti jelentőségét, ami azzal a félelemmel töltötte el Gömbalja magyar lakosait, hogy az etnicizált osztálykülönbségek révén kialakuló habitusbeli eltéréseket közvetlen szomszédságukban tapasztalhatják meg. Éppen e félelmek enyhítése végett, a program a „mindenki csak egy lépést lépjen előre” elvét hangoztatta, azaz az életmódban és presztízsből a magyaroktól leginkább elütő Rostás család tagjait Erzsikéék igyekeztek nem a falu közepére költöztetni. Pár háztartás a Terenyébe került, míg az ottaniak a faluban vettek házat maguknak.

A helyi magyarok, a konkrét aggodalmak mellett, az addigi rend sérülését élhették meg a változásokban, hiszen a cigány immár az elleplezés stratégiái nélkül kért magának helyet a falu központi tereiben, ami pedig azzal a lehetőséggel riogatott, hogy a vele járó jelenségeket és jelentéseket nem sikerül a falu periferiáján tartani. A telepfelszámolást kísérő lakossági fórumokon „cigány” és „magyar”, mint két érdekeit védő csoport jelent meg, a különbségtétel nem hogy kimondásra került, de szervezte a szituációt. Az etnikai különbségtétel nyílt tematizálása jelen esetben az osztálypozíció változtatására tett kísérlet is, amelyet a lakhelyváltoztatás még oly jelentés teli módja sem tudott beteljesíteni. A telepfelszámolás ugyanakkor felszínre hozta és újrafogalmazta a falu mint otthon és közös tér problematizáltságát, húsba vágó kérdéssé tette azt a nyugtalanító tapasztalatot, hogy ez a társadalmi színtér nem tudja többé megőrizni az integritását.

Gömbalja, ahogy láttuk, többi Borsod megyei társához képest szerencsésnek mondható, a közelében két nagyváros fekszik, amely többé-kevésbé felszívja a helyi munkaerőt és oktatási lehetőségeket kínál. Ám több okból is az utóbbi években a városok munkaerőpiaca kevésbé fogékony a falusi cigány munkaerőre, hasonlóképpen az

oktatási intézményekből is hamar lemorzsolódnak a falvakból érkezett roma tanulók. A faluhoz és a városokhoz való viszony mentén az osztálypozíciók eltérése miatt a cigány–magyar különbségtétel tovább erősödik, hiszen míg egy helyi magyart családján kívüli életének majd’ minden aspektusa a városhoz köti, addig egy helyi cigány egyre inkább bezáródik saját falujába. A helyi magyarok igen korlátozott mértékben használják a falu tereit, tulajdonképpen egyfajta alvóvárosként szolgál számukra, ugyanakkor rendkívül fontos szimbolikus jelentéssel ruházzák fel. A cigányok ezzel szemben használják, belakják a falu tereit, a gyerekek az utcákon kószálnak, a fiatalok a téren bandáznak, a felnőtteket is legtöbb dolguk a faluhoz köti. A kimozdulást a tömegközlekedés árai is igencsak megnehezítik. Ha valaki be szeretne menni a közeli nagyobb városba, az út oda-vissza egy embernek 800 forintba kerül, ennyi pénzből 6-7 tagú családok napi élelmét fedezik nehezebb időkben. A fentiekkel nem pusztán az a probléma, hogy a felhalmozott tapasztalatok különbsége már-már végletekig élezi cigány–magyar különbséget, hanem az is, hogy egy alapvető ellentmondástól feszített helyzetet állandósít: a szimbolikus térben oly irreleváns cigány jelenléte egyre hangsúlyosabb a valóságban, és míg a falu többségének „mi-jében” nincs benne, egyre gyakrabban jön szembe az utcán.

A telepelfszámolásban a fenti ellentmondásos helyzet sűrűsödik össze, tehát a falu mint integrált társadalmi színtér problematizáltsága a cigánykérdésen keresztül tematizálódik. A program szervezői, bár a helyi viszonyokat alakították át, mindezt kényszerűen a helyi autoritások megkerülésével tették, úgymond külső erőforrásokat vetettek be a küzdelembe. A „cigány” olyan jelentéssé vált, amin keresztül el lehetett jutni az akkori minisztériumhoz vagy falun kívüli szervezetekhez, és az úgynevezett cigányprogramok útján ki lehetett lépni a falu szorongató társadalmi viszonyaiból. Mindeközben azonban a „magyar” is addig kevésbé ismert jelentéssé szerveződött, amely szintén külső erőforrásokat hívott be, hogy valahogy rendezzék a helyi viszonyokat. Az országos trendnek megfelelően a Jobbik Gömbalján is növelte erejét, létrejött a helyi szervezet, alakulása igen komoly érdeklődésre tartott számot. A falu ünnepeinek már természetes velejárója a nemzeti radikalizmus, a búcsún a mézeskalács és a vízipisztoly mellett megtaláljuk a nagy-magyarországos csecsebecsét, zászlót, kitűzött és egyéb kellékeket, a programban pedig helyet kapnak a „nemzeti érzelmű” zenekarok. Nem tudhatjuk, hogy a „cigány” fenti szerveződése mekkora szerepet játszik abban, hogy a „magyar” időről időre kilép a jelöletlenség többségi pozíciójából. De annyi biztos, hogy míg tíz évvel ezelőtt a „magyarság” a magától értetődőség kényelmét élvezte, addig az elmúlt években egyre többször bukkan fel, mint megvédendő, támogatásra szoruló entitás (vö. Szombati 2016).

A telepelfszámolási programot az iskola átalakulásához hasonló változások kísérik. A „cigány” immár nem pusztán az elleplezésen, az örök igazodáson, a rokoni különbségtételeken keresztül élhető meg, hanem a közös érdekek, közös pozíció által is, ami jelen esetben többé-kevésbé azonos osztályhelyzetet jelent. Mindez együtt jár explicit megjelenésével a nyilvánosságban, ami mindenképpen ellentétes trend ahhoz képest, hogy korábban a falu „közös” ügyeibe nem tartozott bele. A telepelfszámolás

révén viszont a „közös ügyek”, a falu, mint társadalmi szintér integritásának kérdései éppen a cigánytematikán keresztül tárgyalhatók meg, hiszen a telepfelszámolás a falu ügyeit érintő egyik legfontosabb kérdéssé vált.

3. A munka

Az iskola helyzetéhez és a tér felosztásához hasonló változásokat a munka világában is észlelhettünk az elmúlt tizenöt évben. Ezek a változások a fentiekhez hasonló irányba tolták el a cigány-magyar különbségtétel működését. A legfontosabb hosszú távú változásnak kétségtávan az asszimilációs ígéret gazdasági alapját jelentő formális bér munka visszaszorulását tekinthetjük. A 2000-es évek elején azonban ez a változás már a jelen hétköznapijainak részévé vált, még akkor is, ha az asszimilációs kényszer és ígéret a fenti okokból erősen tartotta magát.

Terepmunkánk elején alapvetően három pénzkereseti lehetőség állt egy gömb-aljai cigány rendelkezésére. Az egyik a közeli nagyvárosok gyáraiban, vállalatainál vállalt bér munka, általában szakképesítést nem igénylő munkakörök. Legtöbbször a közeli nagyváros Városgondozásánál helyezkedtek el, mint utcai takarítók, csatornatisztítók, vagy, ami a legnagyobb népszerűségnek örvendett, kukások, akik kocsival szedik össze a város szemetét. Rudi, mint jó pár unokatestvére, szintén itt dolgozott. Amint üresedésről érkezett hír, rögtön szóltak egy rokonnak, hogy töltsen be az állást. Ennek eredményeképpen a kukásoknál otthonos légkör fogadta a dolgozókat, hiszen a munkatársak nagy része a rokoni hálózatokból került ki, de a többi azonos beosztású kollega is 95%-ban cigány volt. A bér munka világában virágzott leginkább az a működésmód, amelyben a cigány-magyar különbségtétel főnök-beosztott viszonyra lényegült, hiszen a főnöki vagy bármilyen értelemben vett magasabb beosztású pozíciókat kivétel nélkül magyarok töltötték be. A nők esetében a városi kórházak játszották el ugyanezt a szerepet, ahol takarítóként helyezkedtek el. A bér munka azonban a 2000-es évek közepe fele lassan elvesztette jelentőségét, a városi gyárak és vállalatok a bérletköltségen igyekeztek spórolni, így elbocsátották a falusi munkaerőt. Ma már jóval kevesebben kapnak ilyen munkát, a gyárak, vállalatok helyét a válság kirobbanásáig átvette az építőipar, amely azonban, mint látni fogjuk, már más viszonyba helyezi a cigányságot.

A másik pénzkereseti lehetőség a falun belüli viszonyokból származik. Szüret idején, legyen az szőlő, meggy, cseresznye vagy éppen ribizli, a helyi termelők, a „parasztok”, cigányokat hívtak dolgozni földjeikre. Az ezredforduló környékén rajtuk kívül már nem igazán találhattak mást, aki elvégzi a nehéz, rosszul fizetett és alacsony presztízsű munkákat. Egy-egy kora őszi napon szinte egész cigánytelepek indulnak a szőlőbe, máskor viszont csak pár emberre tart igényt a földtulajdonos. Ezek a pénzkereseti lehetőségek nagyban függtek attól, hogy az illető ki tudott-e alakítani olyan kapcsolatot egy helyi földtulajdonos magyarral, hogy elnyerje a bizalmát. Rudi anyja, Mamóka, élete során rengeteg gyümölcsöző kapcsolatot halmozott fel, sok esetben ő

volt az első, akit a „magyar asszony” vagy „magyar ember” dolgozni hívott, és ezeket a kapcsolatokat aztán áthagyományozta gyermekeire és azok házastársaira is. Az e típusú munkalehetőségnek elengedhetetlen előfeltétele a munka szituációján kívül is működő egyfajta „patrónus-kliens” kapcsolat. Korábbi kutatók nevezték el így ezt a viszonyt, amely olyannyira jellemzi vagy jellemezte a vidéki közegek cigány-magyar különbségtételét (Virág 2010, Durst 2010, 2015). Ez a kapcsolat az alá-fölé rendelt pozíciókat egy sokkal intimebb, familiáris kötődésen keresztül sajátíttatja el, egy-egy magyar háztartásnak megvan a maga „cigánya”, akit esetenként dolgozni hív, vagy akinek ruha-, étel- stb. feleslegeit adományként odaadja. Ez a típusú kapcsolat tehát egyszerre biztosítja a minimális megélhetést és az alárendelt pozíciót a cigányok számára. Gömbalján elő-előfordult, hogy valaki szert tett egy olyan „magyar asszonyra”, aki időről időre ellátta bizonyos javakkal, ruhával, feleslegessé vált élelmiszerrel. Egy efféle kapcsolat megszerzése mindenképpen az asszonyi erények közé tartozott: az asszonyok igyekeztek minél több segítőkész „magyart” begyűjteni családjuk számára. Ez a fajta viszony azonban kihalófélben volt már a 2000-es évek elején is, hiszen a helyi magyarok kapcsolataikat tekintve egyre inkább a városok felé orientálódtak, ez a mozgás pedig gyengítette az informális viszonyok erejét.

A fenti munkakapcsolatok ezzel szemben élő viszonyok mind a mai napig, amelyekben „cigány oldalról” nyilvánvalóan az „érdemes cigány” jól „alakítása” a tét. Előfordulhat, hogy valakit dolgozni hív a „magyar ember” és még azt a kitüntető feladatot is rábízza, hogy maga döntse el, kit hoz a brigádba. A „kiválasztott” ilyenkor elsősorban a közvetlen rokonok közt keresgél, kezébe kerül az a hatalom, amely eredetileg a „magyart” illeti. Ezt az egyensúlyborulást a többiek, akik az ő jóvoltából kaptak munkalehetőséget, hamar kiegyenlíthetik. Az asszonyok a szüreten privát versenyekkel szórakoztatják egymást, ki tud rövidebb idő alatt egy sor szőlőt leszüretelni, mennyi idő alatt telik meg a kosár ribizlivel, ki mászik magasabbra a cseresznyefán, hogy az utolsó szemet is elérje. Olykor a versenyek diktálta hatalmas tempó éppen a saját bérüket kurtítja meg, hiszen előfordul, hogy órabérben kapják a juttatást. Ám úgy tűnik, létezik valami sokkal nagyobb nyereség: a szőlősor végén álló „magyar ember” elismerése és az általa generált „belső” egyenlőtlenség kiegyenlítése.

Máskor azonban éppen az ehhez hasonló bér munkák ad-hoc jellegéhez igazodó habitus és a munkaadó elvárásai feszülnek egymásnak. A fenti versenyeken kívül a munkások bérük maximalizálására törekednek, ráadásul mezőgazdasági munkák esetén az adott időszakban túlkínálat van, így a munkavállalók oda mennek, ahol a legtöbb pénzt remélhetik, esetenként váltogathatják is munkaadójukat, aszerint, hogy melyik jelent hosszabb távon több bevételt. Mindemelllett bejöhetnek más pénzkereseti források vagy olyan családi ügyek, amelyek felülírják az adott napi munkával megkereshető összeg fontosságát: egy gyerek betegsége, egyéb segítségre szoruló rokon hívása (vö. Vígvári 2015, Millar 2014). A fenti ad-hoc bér munkákhoz és informális pénzkereseti módokhoz alkalmazkodó habitus a munkamorál alacsony fokaként értelmeződik a gazdák szemében, akik igyekeznek azokat a munkásokat megszerezni, akik adott időszakban stabilan a rendelkezésükre állnak. De mivel csak azokból az

emberekből válogathatnak, akik a fenti elvek szerint szervezik pénzkeresési módjaikat, a mezőgazdasági és egyéb nem állandó bér munkák munkakapcsolatai sok esetben az osztálypozícióhoz köthető eltérő érdekek és habitusok ütközőpontjai lesznek.

A harmadik pénzkereseti lehetőség az úgynevezett gyűjtögető munkák, gom-bázás, csiga- vagy makkszedés, „csipkézés”, attól függően, hogy mire van igény, mit vesz a felvásárló. Ezek a munkák szigorúan a cigánysághoz társulnak, a magyar környezet ennek megfelelően nem is tekinti őket munkának, hiszen mint mondják: „ez a gyűjtögető életmód, ilyet az ősember korában csináltak”. Ez az a tevékenység, amely lebonyolításában leginkább független a helyi cigány-magyar viszonyoktól. Bár sokszor éppen egy falubeli magyar vállalkozó a felvásárló, nem szól bele a munka menetébe, nem érdekli más, minthogy átvegye a megfelelő árut. Az is előfordulhat, hogy a helyi cigányok közül kezd valaki hasonló vállalkozásba, neki kell vinni az összeszedett csigát, hogy aztán továbbadja a felvásárlónak. E munka révén ugyan ki lehet bújni a cigány-magyar különbségtétel hierarchizált főnök-beosztott, fölé-alárendelt viszonyainak terhe alól, de ezzel egy füst alatt az illető cigányságát is magára írja, hiszen ezek a munkák szégyenletes cigány tevékenységnek számítanak, mozgásba hozva összes veszélyes és degradáló jelentését. Gyűjtögető, tehát „elmaradott”, az erdőket, mezőket kell járni, tehát „piszkos” és „civilizálatlan”.

Vali sokáig egyedül nevelte három gyermekét. Minden lehetőséget megragadott, hogy pénzhez jusson, ha tavasszal kis eső esett, már indult is csigáért sógoraival és testvéreivel, szüreteléskor mindig az elsők között hívták, hajnali 6-tól sötétedésig szakította a szőlőfürtöket. Ha bárki vett csipkebogyót a faluban, ő kilókat gyűjtött belőle össze, kitapasztalva, hogyan nem karcolja szanaszét a kezét a sok tüske. A polgármester mégis csak annyit tudott róla, hogy „három napot nem dolgozott életében”. A fenti tevékenységekkel töltött nehéz órák stigmatizáló erejük következményeképpen „magyar” perspektívából nem számítottak munkának.

Mindhárom pénzkereseti forma erősen tartja a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus működését, az utóbbi években azonban elszaporodtak azok a tevékenységek, amelyek valamilyen értelemben megkerülik, esetleg fel is borítják azt. Az egyik ilyen tevékenység az „vasazás”, azaz drágább fémhulladékok gyűjtése. Bárki, aki szerzett egy kocsit, ismerte a környék szemétlerakóit és érzett magában tehetséget a jó viszonyok kiépítésére, nekiállhatott a környék falvaiból, városaiból vasat és egyéb fémeket gyűjteni. Sokan próbálkoznak ezzel a tevékenységgel, amely szabadságával együtt a legalitás határán helyezkedik el. Megint mások, vagy éppen ugyanazok, „fával foglalkoznak”, vagyis üzletet kötnek egy-egy erdősszel, munkájukért cserébe fát kapnak, amit aztán eladnak helyi cigány családoknak. Főként a fiatalok körében megjelentek az ad-hoc üzletelések, vagy olyan illegális tevékenységek, amelyeket főképp Gömbalján kívül köttetett kapcsolataik révén értek el. Gömbalján a 2010-es évek elejéig e tevékenységek révén senki sem szerzett akkora anyagi forrást, amelyekkel esetleg áthághatták volna a cigány-magyar különbségtétel osztálypozícióhoz rögzített viszonyait. Ezek a tevékenységek inkább az etnikai különbségtétel működésének igazolásaként értelmeződtek a „magyarok” perspektívájából.

A leginkább hangsúlyos változás a foglalkoztatás terén a cigány vállalkozó színre lépése volt, aki a legalitás határán innen tevékenykedik, munkaköre nem feltétlenül a cigányság stigmatizáló jelentéseihez társul, ugyanakkor az abban rejlő erőforrásokat is használja. A 2000-es évek közepe felé a cigány építési vállalkozók már mint jelentős munkaadók működtek a falu cigányai között. Ez a pénzkeresetnek olyan formája lett, amelyek által megkerülhetővé váltak a falu hierarchikus viszonyai. Mindez egyfelől az asszimilációs pályán felhalmozott erőforrásokkal vált lehetségessé, mint például olyan kapcsolati és kulturális tőke birtoklása, amelyek kivezetnek a homogén osztályhelyzethez kötött cigány viszonyokból. Másfelől pedig éppen a rokonsági viszonyok erejének segítségével kell az efféle vállalkozások fenntartásához, hiszen a könnyen mozgatható munkaerőt általában a szélesebb rokonságból verbuválják a vállalkozók. A sokaknak munkát adó építési vállalkozást Gömbalján egy testvérpár alapította, a munkaerőt is népes rokonságuk adja. Egy ilyen típusú vállalkozásban a cigányság már nem fedhető el, a faluban is csak, mint „cigány” vállalkozót emlegetik: a cigány tehát újfent explicit módon, transzformációk nélkül bukkan fel a nyilvánosságban.

Ugyanakkor a fentiekkel párhuzamosan 2009-től kiszélesedtek a közmunka-programok, ami a 2008-as válságra adott közpolitikai reakciónak értelmezhető. A közfoglalkoztatásnak szintén jelentős szerepe lett az etnikai különbségtétel és a falu viszonyának alakulásában. A közfoglalkoztatásról 2009 óta rengeteg kritika született társadalomtudósok és szociális szakemberek tollából. Legtöbben egyetértenek azzal, hogy a segélyezés közfoglalkoztatással történő egyre erőteljesebb kiváltása egyfajta konzervatív, neoliberális fordulatot jelent, amelynek során nem pusztán a jóléti kiadások csökkennek, hanem a szegénység is más értelmezési keretbe kerül (Asztalos 2015, Szőke 2015, Szabó 2015, Csoba 2010, Scharle 2011, Virág–Zolnay 2010). E szerzők szerint az elmúlt évtizedekben a „rendszerváltás maradandó sokkját” (Kertesi 2005) kezelendő szociálpolitika a welfare irányából a workfare felé mozdult el. Ez az elmozdulás egyfajta segély- és szegényellenes társadalmi közhangulatra adott válaszként is értelmezhető, amely, ahogy Gömbalján is, többnyire összefonódik a „cigánykérdéssel”. Közfoglalkoztatás esetében az állami források elosztása szintén lokális szintre lett delegálva, azaz a helyi vezetés dönt arról, kit hív be közmunkára és kit hagy a 22 ezer forintos segélyen tengődni. Ez kétségtelenül igen nagy hatalmat ad a helyi vezetés kezébe, így a közfoglalkoztatás nem pusztán fenntartja, hanem meg is erősíti a helyi önkormányzat hatalmát és a segélyezésre szoruló lakosok függőségét a helyi hatalmi viszonyoktól. A közfoglalkoztatás rögzíti az osztályhelyzethez kötött etnikai viszonyok hierarchikus jellegét, ezzel azt a biztonságérzetet keltve, hogy a falu még mindig integrált társadalmi színtérként működik, vezetése képes kontrollálni a népességet érintő folyamatokat (vö. Szombati 2016). A közmunkaprogram visszatereli a cigányt – és az általa megtestesített veszélyeket – az ellenőrizhetőség szférájába, az oly ismerős alárendelt pozícióba, csak éppen az elrejtőzés, az alkalmazkodás lehetőségét nem adja meg, hiszen a közmunkaprogramot egyértelműen cigányprogramként tartják számon a faluban, legalábbis stigmatizált változatát, az utcai munkák elvégzését.

Fontos megjegyezni ugyanakkor, hogy a közfoglalkoztatás nem pusztán „magyar” perspektívából hozza vissza a falu mint integráns társadalmi szintér tapasztalatát, hanem cigányként is érzékelhető integrációs ereje. A közfoglalkoztatás a fenti, főként informalitásban működő patrónus-kliens jellegű hierarchikus viszonyokat intézményesíti. A falu vezetése a segélyezésre szoruló népesség számára nem pusztán foglalkoztatóként lesz jelen, hanem olyan autoritásként, aki, ha szándékában áll, képes gondoskodni a megélhetéséről. Az állandó bevételi lehetőség mellett, amely a csekély összeg ellenére fontos forrás a szegény cigány háztartások számára, a közfoglalkoztatás a falu viszonyaihoz kötődő integratív élményt nyújt, még ha nem feltétlenül mindig pozitív tartalommal telítődik is meg (vö. Kovai 2016, Váradi 2016, Szőke 2015, Asztalos 2015).

A fenti munkaformákon végigtekintve elmondhatjuk, hogy közülük csak kevés ad lehetőséget az asszimilációs ígéret beteljesítésére, vagyis arra, hogy az cigányság mint stigma és szociális hátrány a stabil, formális bér munkába való betagozódással majd eltűnik. Az asszimilációs „rezsim” gazdasági alapja, a formális, stabil bér munka ugyan már egy évtizeddel ezelőtt is visszaszorulóban volt az alacsony státuszú, főként cigány lakosság körében, a magyar pozícióhoz társuló kvázi középosztály viszont éppen e munkaforma által képes megőrizni hegemoniáját. Így a formális bér munka utáni vágy továbbra is normatív követelésként jelenik meg a munkaerőpiacról részben kiszorult, „feleslegessé” vált cigány népesség számára, függetlenül attól, hogy az adott gazdasági ciklus elérhetővé teszi számukra vagy nem. A fent ismertetett munkák jelentős része olyan módon viszonyul e normához, hogy sem beteljesíteni, sem kikerülni nem tudja azt. A közfoglalkoztatás, a mezőgazdasági, építőipari és egyéb alkalmi munkák, vagy akár a gyárak, vállalatok munkahierarchiájának legalsó fokán végzett tevékenységek mind-mind instabil, az adott gazdasági ciklus adta lehetőségeknek leginkább kiszolgáltatott pozíciók. De még egy „ciklusban” is többségük alkalmi, idegymunkának tekinthető, nem is beszélve azokról az informális gazdasági tevékenységekről, amelyek éppen a fenti norma megkerülésével operálnak. Ezek az aktivitások, jellemzően, még kiszámíthatatlanabb jövedelmet jelentenek, a normával való ütközés minden kockázatával együtt.

A fentieket összefoglalva elmondhatjuk, hogy az elmúlt másfél évtizedben a cigányság osztálypozíciójában nem történtek lényegi változások, helyzetét továbbra is a formális bér munkára törekvés kényszere és az abból való részleges kiszorítottság határozza meg.²⁶ Ugyanakkor az előző fejezetekben bemutatott strukturális változások nyomán a „cigány” helye és megjelenése a falu viszonyrendszerében megváltozott. Ez az ellentmondás alapvető hatással van az etnikai különbségtétel működésére, a „cigány”-identifikáció lehetőségeire, valamint a „magyar” mint többségi, hegemon pozíció alakulására.

²⁶ Természetesen elmozdulások megfigyelhetők, főként az egyéni életutak szintjén. Ezeket sem negligáljuk, megfelelő helyen elemezzük majd, azonban általánosságban mégis érvényes a fenti állítás.

A kimondás „közössége”

Amint láttuk, a strukturális változások mind egy irányba tartanak az etnikai viszonyokat illetően, e változások lassan lebontják az asszimilációs „rezsim” működését, sem kényszerei, sem ígéretei nem hatnak már akkora erővel, hogy a falut integráns társadalmi térként tüntessék fel. A cigány megjelenik azokon a színtereken is, ahol korábban nem vagy csak elvétve kaphatott helyet. Beköltözik a faluba, munkaadóként tűnik fel, az iskolában számszerű többségbe kerül, rokoni kapcsolatokon túllépve „saját” szervezetet alapít, azaz kilép a nem kimondás által felkínált biztonságos helyekről, kiteve magát a „cigányozás” veszélyeinek. A „cigány” ily módon láthatóvá válik, hiszen azokat a helyeket hagyta maga mögött, amelyekben éppen az elfedésen keresztül lehetett jelen.

Ezek a jelenségek, úgy tűnik, alapjaiban zavarják meg a társadalmi viszonyok megszokott menetét, a cigány „láthatóvá válása” együtt jár kimondásával, vagyis a nyilvánosságban történő megjelenésével. A cigány egyre erőteljesebb megjelenése a nyilvános tereken magyar perspektívából együtt jár a társadalmi dezintegráció térnyerésével és a faluhoz köthető veszteségélmények fokozódásával. Ezek az összefüggések a 2000-es évek végén, a 2010-es évek elején a sértő erejű cigányozás robbanásszerű növekedésében mutatkoztak meg mind a faluban, mind az országos közbeszédben. Mindez szükségszerűnek tűnik, hiszen egyrészt a cigányozás jelentősége csak a korábbi asszimilációs nyomás felől értelmezhető, amely végzetesen rögzítette a cigány bántó, pejoratív jelentéseit, másrészt a cigány kimondása alapvető veszteségélmények és egzisztenciális bizonytalanságok megfogalmazása lett.

A kimondás azonban a cigány új típusú megjelenését is jelenti a falu nyilvánosságában. A telepfelelősi program olyan projekt volt, amely már megnevezte a cigányt, „kimondottan” *cigánytelepek* megszüntetésére írták ki. A pályázatot a helyi *roma* egyesület nyerte meg. Így azok a családok, akik addig a falu periferiájára szorulva éltek, csak *cigányként* tudtak beköltözni a faluba, és már esély sem látszott az elrejtésére vagy legalább az arra törekvő stratégiák működtetésére. Mint láttuk, az iskolából „cigány iskola” lett, ahol szintén nincs többé mód a cigányság elfedésére, a belső különbségtételek, a fragmentáció stratégiája is egyre veszít jelentőségéből. A falu közösségi terei között pedig megjelent a *cigány* szervezet által működtetett közösségi ház, a „a cigányszékház”, amely szintén az explicit megnevezést erősíti elfedés helyett. A kimondás tehát egyszerre jelent a cigánytematika mentén létrejövő mozgástereket és sértő, kirekesztő cigányozást, minden olyan aktust és színteret, amelyben a cigányság nem az elfedésen, az elhallgatáson, vagy más tematikán keresztül jöhet létre.

A „cigány” kimondása tehát egyfelől a cigányság elfedésére irányuló stratégiákat, másfelől pedig a rokoni vagy egyéb különbségek mentén történő fragmentálódás gyakorlatát is hatástalanná tette bizonyos szituációkban. A 2000-es évek végére az ilyen szituációk megszokottak, a cigánygyilkosságok tapasztalatában pedig összesűrűsödtek azok az élmények, amelyek a korábbi asszimilációs stratégiák ér-

telmetlenségét bizonyították. 2009 nyarán a cigánytelepeken mindenki azt a „fekete terepjárót” leste, amellyel a gyilkosok érkezhettek, akik mindenféle különbségre való tekintet nélkül „öldösik a cigányokat”. Olykor felröppent a hír, hogy a Magyar Gárda felvonulást tervez a faluban, ami azt a kérdést vetette fel, hogy mit csináljanak a „cigányok”, tartozzanak bármelyik családhoz, lakjanak bármelyik telepen. A helyi Jobbik szerveződése, sikere a falubeli magyarok „cigánygyűlöletéről” adott számot, amely többé szintén nem válogat, gyűlölete tárgyát a „cigányban” nevezi meg. Egyre sokasodtak az addig is érződő, de egyre explicitebbé váló megkülönböztetés-tapasztalatok: a rendőrök állandó igazoltatása, az értelmetlen büntetések, a hivatalos személyek barátságtalan viselkedése, a közmunkaprogramban átélt megaláztatások, mind a „lecigányozás” élményeként beszélődnek el. Ezekben a beszédekben és élményekben a „cigányság” nem úgy jelenik meg, mint ami bárhogyan is elfedhető lenne vagy nem számítana. A „cigány” itt már olyan jelentés, amit mindenki magán hordoz, nem a viselkedésen múlik, hogy valakit lelőnek-e vagy sem, senkit sem érdekel, hogy ki melyik családhoz tartozik, ha a faluból kilépve megállítja a rendőr. Lehetséges, hogy a külvilágot eddig sem érdekelte ez túlzottan, de az az illúzió, hogy a különbségek révén meg lehet szabadulni a lecigányozás megalázó aktusaitól, erőteljesen működött. A nagycsaládok közti különbségtevések, amelyek korábban védelmet nyújtottak, egyre többször veszítették értelmüket. Még ha működne is ez a stratégia, az általános cigányozás közepette csak pótmegoldásnak tűnhet:

Rudi, ha van éppen kocsija, fiatal vejeivel és sógoraival fémhulladékért járja a környék falvait, városait, amit aztán pénzért leadhat a MÉH-átvevőtelepre. Igyekszik jó kapcsolatokat kialakítani azokkal a magánemberekkel vagy vállalkozókkal, akik nagyobb mennyiségben tárolnak ilyesmit. Egyik „kliense”, egy közeli kisvároska alpolgármestere, egy napon fontos hírrel állt elő: „Rudikám, a lomtalanításkor ide a városba nem jöhetnek be cigányok, sok a betörés, tudod, de te csak mondd a rendőröknek, hogy hozzám jössz, és akkor átengednek, elteszek neked dolgokat.” Rudi, bár örült, hogy ilyen megtisztelő megkülönböztetésben részesítik, felvetette a város döntésének problematikusságát. „Mert honnan tudják aztat, hogy cigányok voltak?! És ha direkt csak a cigányokra akarja az a betörőbanda fogni, és azért pont a lomtalanításkor csinálják?! Mert rafináltak! Ozt ha meg vannak olyan cigányok páran, akik eztet csinálják, miért az egészet kell egy kalap alá venni?”

A cigánytematika így szűródött lassan be a hétköznapi diskurzusokba. A 2000-es évek elején nehezen lehetett volna elképzelni, hogy valaki ilyen nyíltan fogalmazzon meg egy rasszista, cigányellenes döntést, ahogyan az sem történt meg túl gyakran, hogy valaki magára veszi a „lecigányozást”, amikor szinte felajánlják neki, hogy különbségtevéssel mossa le magáról veszélyes jelentéseit. Rudi mondhatta volna, hogy a falujából érkező cigányok nem olyanok, órájuk mindez nem vonatkozik, ahogy ez korábban gyakran előfordult hasonló helyzetekben. A fenti szituációban a cigány-magyar különbségtétel már nyíltan megjelenik, „szóba kerül” a cigány-magyar szituációkban. És ha még ez nem általános is, az emberek egyre többször kerültek olyan helyzetekbe, ahol ez a különbségtétel immár nyíltan tematizálódott.

Az asszimiláció ígéretére épülő rend lassú felbomlása azonban a „közös cigányság” új típusú lehetőségeinek adhat utat. Habár a cigány kimondása nem működteti tovább az elfojtás mechanizmusait, feloldhatóvá teszi az asszimilációs kényszer által kitermelt rokoni különbségeket és a fragmentáció egyéb fajtáit, megengedi egy különbségeket magába foglaló „közös cigányság” kialakulását. Ez a közös cigányság azonban sokszor éppen a konfrontáción keresztül áll össze. A cigány domináns megjelenése azokon a tereken és azokban az intézményekben, amelyek a falu osztályviszonyainak újratermelésében kiemelt szerepet játszottak, a magyar hegemonia kikezdéseként értelmeződik. A magyar hegemonia őrzése nem elválasztható az osztálypozíció védelmétől és mivel a cigány osztályhelyzete révén az egzisztenciális bizonytalanságot és a társadalmi dezintegráció tapasztalatát testesítette meg, periférián tartása alapvető eleme volt a magyar hegemonia fenntartásának. A cigány–magyar különbségtétel a fentiek során új jelentéseket hoz játékba: a cigányhoz immár nem pusztán az irrelevancia, a falu vagy kisváros nyilvánosságához nem méltó civilizátlanság társul, hanem a veszély, a veszteség és a fenyegetés is. A Gömbaljánál is nagyobb erőforráshiánnyal küzdő falvakban a magyarság, a többségi lét magától értetődősége, láthatatlansága inkább ürességnek tűnhet fel, mintsem olyasvalaminek, ami a jelöletlenség kényelmét adja. Így aztán megjelenik az a kényszer, hogy a magyarságot láthatóvá kell tenni, markáns jelentésekkel kell feltölteni. A „magyarságot” védendő, fenyegetett entitásként megjelenítő szimbólumok lassan e falvak megszokott kellékeivé válnak: a szétszaggatott, hajdanvolt Nagy-Magyarország keresztre feszítve áll a falu főterén, a település „nem cigány” kocsmájának díszei szintén a trianoni tragikus veszteségre emlékeztetnek. A magyarság e kilépése a jelöletlenség többségi privilégiumából nyilvánvalóan számtalan más társadalmi folyamat eredményeképpen jött létre, de annyi biztosnak tűnik, hogy a cigányság fontos szervezőereje ezen új „magyarság” „feltámadásának” (vö. Szombati 2016). A trianoni veszteséggel jelölt helyek legtöbbször a cigány kitiltásának terei is egyben: a fent említett kocsmáknak szívesen lát cigány vendégeket, akik faluban uralkodó egyfajta szokásjog szerint nem is mennek oda. Ahogyan azonban a jelöltté vált, fenyegetett magyarság részben a cigánysággal szemben fogalmazza meg magát, úgy a fragmentációkon túllépő „közös cigányság” sokszor szintén a magyarral történő konfrontáción keresztül élhető át.

A telepfelszámolás egyik előestéjén kissé kápatos fiatal társaság verődött össze, mind a négy cigánysorról képviseltették magukat a fiatalok. Terenyei lányok csapattal vonultak át a Rostások lakta telepre, hogy egyikük barátját meglátogassák. Visszafelé a felfokozott hangulatban egyik fiú gitárján cigánydalokat játszott, míg a többiek összehangoltan énekeltek, látszott, hogy ez most egy produkció, műsorszám a falunak a „cigányoktól”. Nyolcan-tízen lehettek, menetükkel betöltötték a kisebb utcákat, hangjukkal pedig talán az egész falut. Pár házból kikönyököltek az ablakon, hogy megnézzék, mi folyik itt, mások csak a függöny mögül lestek ki, de a legtöbb ház teljesen mozdulatlan maradt, mintha bent senki se hallaná, hogy odakint történik valami. A lányok egymásba kapaszkodva nagyokat nevetve énekeltek, majd hasonlóan lelkes hangulatban elhatározták, ők bizony táncot fognak tanulni. Pillanatok alatt

konszenzusra jutottak, hogy bármilyen táncot tanulnak is, mindenképpen cigány tánc lesz, hiszen minden valamire való táncfajta egyértelműen az. Csodálkozással vegyes örömmel figyeltem a felnövekvő generáció ezen új keletű, rokonsági törésvonalakon átívelő „cigány büszkeség menetét”. Közben a távolban két 12 év körüli, „magyar” fiúcska közeledett, csendesebben ugyan, de valószínűleg számukra ugyanolyan fontosságú ügyeiket tárgyalták. Mellénk érve elhallgattak, mint akik igyekeznek megúszni a találkozót. A „közös cigányság” performanszától és a talán alkoholtól is megrészegült lányok egyike a „felvállalás” pillanatnyi eufóriájában dacosan a „magyarokba” rúgott, akiket akkor a két tizenéves kisfiú képviselt. Amikor tettének okáról kérdeztem, így felelt: „hát gádzsók”. Kedvem szegetten sétáltam tovább, felismerve a tényt, hogy a „cigányság vállalása” nem hozza el automatikusan az elnyomásából fakadó sebek gyógyulását, sőt további kölcsönös sérelmek halmozódásával járhat. A főútra érve azonban ez a lassan hömpölygő kis kórus különös közönségbe ütközött. Német turisták tartottak pihenőt éppen, és mint akik alig hiszik el a szerencséjüket, lelkesen szaladtak a buszhoz fényképezőgépükért, hogy hazavigyék ezt a magyar falut benne az éneklő cigányokkal. Talán ez lehetett akkor az egyetlen nézőpont, ahonnan nézve a főutcán cigánydalokat éneklő fiatalok pontosan a helyükön voltak és nem keltettek zavart senkiben, legalábbis egy tökéletes turistafotó erejéig.

A fenti jelenet, bár ünnepi hangulatában egyedülálló, jellegét tekintve kevésbé. A cigányság inkább konfrontatív jellegű performanszai gyakoribbá váltak, mind falusi, mind városi közegekben. Tipikus jelenet, amikor fiatalok telefonjukból áradó cigányzenével kísérve szállnak fel a buszra, egyértelművé téve provokatív jelenlétüket nyilvános tereken. Ez a figura már nem az a „paródia cigány”, aki magára véve „civilizálatlanságának” szégyellendő jegyeit, kigúnyolta az őt sújtó sztereotípiákat. Felmerül azonban a kérdés, hogy ezekben az „előadásokban” mekkora a szubverziós potenciál, mekkora hatást tudnak gyakorolni a társadalmi viszonyok menetére. Varga Blanka hasonló kérdést tesz föl cikkében, amelyben bemutatja, ahogy cigány barátai balatoni nyaralásuk alkalmával reagálnak az őket kísérő gyanakvó pillantásokra. A fiatalok magukra veszik a pillantások vélt jelentéseit, magukat analfabétaként, viselkedni nem tudó „cigány csürheként” jelenítik meg (Varga 2010: 76–83). Julia Eksner hasonló kérdést tesz fel a német közbeszéd által egyre inkább „gettóként” stigmatizált berlini negyedek, főként török származású fiataljaival kapcsolatban. A fiatalok maguk is a „gettó”-fogalmat alkalmazzák alávetett helyzetük megfordítására. Bandákat alapítanak és az afroamerikai nagyvárosi gettók gangjeinek jegyeit magukra véve rémisztgetik környékük „benszülött német” lakosait. Ugyanakkor Eksner felhívja a figyelmet arra, hogy ezek pillanatnyi győzelmek, hiszen a gettófogalom diszkurzív diadalútja nagyban hozzájárul a negyedeknek és lakóinak megbélyegzéséhez és alávetett helyzetük fenntartásához (Eksner 2013: 336–355).

Hasonlóképpen kérdéses, hogy a fiatalok performanszai, a „paródia” a magát csak azért is bevállaló „cigányról”, mennyire felforgató erejűek, és ha igen, milyen irányba terelik a magyarhoz és cigányhoz rögzült jelentéseket és pozíciókat. A cigány-magyar különbségtétel eltérítése bonyolult kérdés, annyi azonban biztos,

hogy nyílt tematizálása és a cigányság jelenléte a nyilvánosságban mindenképpen jelentős változás. Ez a változás egyszerre hozta el a cigány–magyar különbségtétel radikalizálódását és az etnikai alapú önszerveződés lehetőségét.

A cigány–magyar különbségtétel egyenlőtlenségének alapja azonban, az etnikai és osztálypozíció összefonódása, nem változott lényegesen. Ez a tény alapvetően határozza meg a „felvállalás” felszabadító aktusainak hatásait, valamint a közös cigányság alapján szerveződő érdekvédelem kényszereit és mozgásterait. Azt is fontos hangsúlyoznunk azonban, hogy a fent ismertetett hierarchikus etnikai különbségtétel nem szükséges feltétele az osztálypozícióból fakadó kiszolgáltatottság fennmaradásának, inkább tekinthető következménynek, mint oknak. Sőt bizonyos esetekben, főként a leghátrányosabb helyzetű falvak esetében, ez a hierarchikus működési mód, az úgynevezett patrónus–kliens viszony, a „magyarság” intézményes hatalmának megmaradása mérsékelheti a „feleslegessé” vált népesség strukturális helyzetéből fakadó sérülékenységet. Durst Judit munkáiból tudhatjuk meg, hogy az „elcigányosodott” falvakban hogyan veszik át a „magyar” „patrónusok” helyét a helyi uzorások, az informalitás „hősei” és „eredeti tőkefelhalmozói”, hogyan válnak a cigány–magyar különbségtétel hajdani „kliensei” az újkeletű „vállalkozók” totális kiszolgáltatottjaivá. Cikkében egy roma polgármester bukásán keresztül mutatja be, ahogyan a gazdasági pozíciókba beágyazott hierarchikus etnikai különbségtétel helyét átveszi a „cigány” viszonyokon belül maradó gazdasági kizsákmányolás, amely által a szereplők lassan kiterjesztik befolyásukat a helyi intézményes politikai hatalomra is (Durst 2015: 49–68). Ellentétes oldalról, ám hasonló tanulságokkal bír egy Tolna megyei, szintén halmozottan hátrányos helyzetű település, ahol éppen a hierarchikus etnikai különbségtétel sajátos megerősítése révén válik a magyar hegemonia fegyverező ereje olyan gondoskodássá, amely mérsékeli a strukturális elhanyagoltságból fakadó kiszolgáltatottságot. Ebben a faluban az alacsony iskolázottságú cigány népesség aránya körülbelül 85%, a helyi intézményes hatalom azonban a fenti fejezetekben leírtaknak megfelelően a „magyarsághoz” kapcsolódik. A közfoglalkoztatás és egyéb civil szervezetek által bevont források révén az etnikai (magyar) pozícióval összefonódó relatív középosztálybeli helyzet és intézményes hatalom olyan sajátos „felügyeletet” teremtett meg a „feleslegessé” vált népesség felett, amely a falu relációin belül újra szükségessé teszi a lakosságnak ezt a részét. Ehhez azonban mindenképp szükség volt a helyi viszonyok történetiségébe mélyen beágyazott hierarchikus etnikai viszonyok újraértelmezésére, vagyis arra, hogy a „magyarság” hegemon pozíciójából nézve a cigány népesség ne a hanyatlás megtestesítője, hanem a falu fennmaradásának egyetlen lehetősége legyen (Kovai 2015: 137–160). Mindkét példa más szempontból, de azt mutatja, hogy az etnikai különbségtétel ugyan a hátrányos strukturális helyzet fenntartójaként működhet, de nem kizárólagos oka. Még akkor sem, ha nyilvánvalóan a „cigány” falvak esetében a helyi viszonyokat már nem az etnikai különbségtétel szervezi, ugyanakkor a falu helyzetét meghatározó szélesebb társadalmi viszonyokban az etnikai különbségtételnek kiemelkedő szerepe van. Azonban a Gömbaljához hasonló helyzetű falvakban a cigány–magyar különbségtétel a fenti fejezetekben

ismertetett változások mellett is az osztálykülönbséggel összefonódva működik, amelynek következtében a rokonsági és egyéb fragmentumokon átívelő etnikai érdekvédelem hatásossága igencsak korlátozott.

Habár sok minden változott az elmúlt tizenöt évben, még mindig a rokonság tűnik messze a legerősebb olyan társadalmi szerveződésnek, amelyben cigányként természetességgel lehet jelen lenni, amely egzisztenciális biztonságot nyújt. A rokonság kiemelt szerepe állandónak látszik, és ez az állandóság szintén összefüggésben áll a cigányság osztályhelyzetének viszonylagos stagnálásával. A fenti fejezetekben leírt változások inkább a cigány–magyar különbségtétel egyenlőtlen működésének módjait érintették, mintsem magának az egyenlőtlenségnek a mértékét. A cigány–magyar különbségtétel működése továbbra is a rokoni kötődésekben rejlő erőforrásokat teszi kitüntetett jelentőségűvé, mind a cigány identifikáció, mind a gazdasági erőforrások kihasználásának szempontjából. A következő részben a fenti változások és állandóságok közti sajátos dinamikát ismerhetjük meg négy lánytestvér életútján keresztül. Sorsuk alakulását bemutatva nyomon követhetjük, hogy a cigány–magyar különbségtétel fenti változásai milyen egyéni stratégiákat tettek lehetővé vagy milyen kényszereket működtetnek, valamint átláthatjuk a rokoni kötődések, az osztályhelyzet, a nemi szerepek és a cigány identifikáció közti összefüggéseket.

III. ÉLET A ROKONSÁG HÁLÓZATAIBAN

III. 1. Hét év: a cigány identifikáció változásai egy családtörténeten keresztül

A rokonság „természetisége”

A rokonsági szerveződés olyasvalami, ami eleve adottként jelenik meg, írja Marilyn Strathern, mint ami érintetlen a világ politikai és technikai manipulációitól, a modern élet antitézise, a „természet” megkérdőjelezhetetlenségének erejével bír (Edwards–Strathern 2000: 147–169). A rokonságnak a természet erejével történő felruházása hatalmas erőforrás, még akkor is, ha nyilvánvalóan nem eleve adott, ha a rokonság ideológiája alapján szerveződő közegek folyamatosan egyeztetés alatt tartják és újraírják e „természetiség” határait (Edwards–Strathern 2000, Carsten 2004, Gerd 1996, Tesar 2011, Gay y Blasco 1999). Felmerül azonban a kérdés, hogy ez a „természetiséggel” megtámogatott kötődés mitől véd meg a maga megkérdőjelezhetetlenségével. Kutatásom közegeiben, de nyugodtan beszélhetünk szélesebb társadalmi színterekről is, cigánynak lenni meglehetősen sérülékeny társadalmi pozíciót jelent. A hivatalos társadalmi intézményrendszerben – oktatás, bürokrácia, egészségügyi rendszer – a cigányság marginális pozíciót foglal el, a legtöbb esetben ők azok, akik az intézmények szelekciós, kizáró mechanizmusainak kárvallottjai. Úgy tűnhet tehát, mintha a „cigány” védtelenül állna az őt csak nyögvenyelősen vagy egyáltalán nem befogadó formális intézmények perifériáján.

Ugyanakkor a „cigány” periférikus perspektívájából nézve a többségi intézmények viszonyai, követelményei és előnyei mind esetlegesnek és mulékonynak tűnnek, amelyekre nem lehet építeni, szemben az „eleve adott” rokoni kötődések változtathatatlan-ságával. A sérülékeny strukturális pozíció, a marginalitás és a rokonsági kötődések felértékelődésének összefüggései nyilvánvalóan nem az általunk vizsgált közegek specialitása. Számos különböző kontextusokban készült kutatás számol be arról, hogy a marginalitásban és szűkös erőforrások közt élő közösségekben a rokonsági hálózatok szerepe megnő, mind gazdasági, mind identifikációs szempontból (Kelly 1998, Stack 1974, Miller–Gribbs–Farber 2008, Du Bois 1996, Domingez–Watkins 2003).²⁷ Érdemes

²⁷ Szándékosan választottam olyan kutatásokat referenciaként és összehasonlítási alapként, a rokonság témáit tekintve, amelyeket szintén marginalizált, etnikailag stigmatizált, valamint strukturálisan hasonlóan sérülékeny pozíciót betöltő csoportokról írtak. Habár a magyar parasztság körében is végeztek a rokonság és főként a nagycsalád mint munkaszerveződési forma témájában fontos kutatásokat (lásd Fél Edit és Hofer Tamás munkássága), a nagyon különböző strukturális pozíció és az általam vizsgált terepeken a nem cigány lakosság mezőgazdasághoz való gyenge kötődése miatt ezeket a kutatásokat kevésbé relevánsnak témámat illetően.

tehát megnézni, hogy az általam vizsgált kontextusban hogyan zajlik a rokonsági kötődések felértékelődése, milyen következményei lehetnek az e közegekben élők mozgástereire, hogyan hat a megküzdési stratégiáik alakulására, és a „természetiség” bizonyossága hogyan véd meg a strukturális helyzet bizonytalanságaitól.

E cigány közegekben létezik egy, a vér szerinti rokonokat felölelő megnevezés: a „fajta”, amely szintén ezeknek a viszonyoknak a „természetiségére” és megtagadhatatlanságára utal. Egy átlagos cigánynak, főleg a gyerekeknek, akik még házasságuk révén nem kerülhettek más rokoni hálózatok által uralt településre, akár több százas nagyságrendben is számolható rokonsága él a faluban. Több tucatnyi sajátjához hasonló arc jön vele szembe nap, mint nap, felnőtt, kisgyerek, vagy akár idősebb kiadásban. Amikor egy kisbaba megszületik, a körülötte sürgölődő rokonok megállapítják róla, hogy „kinek a fajtájára húz”, az apukáéhoz vagy az anyukáéhoz. A kisgyerek testi tulajdonságait, bőrszínét, testalkatát, vonásait később is folyamatosan emlegetik, mint hovatartozásának és rokoni kötődéseinek bizonyítékát, ahogyan ő maga is a tükörbe nézve felismeri magán „fajtájának” jegyeit. A rokonság e testivé vált bizonyossága éles ellentétben áll azzal a strukturális helyzetből fakadó bizonytalansággal, amellyel a cigány pozíció jár ezeken a vidékeken.

Ugyanakkor a rokonsági kötődések felértékelődése, legyenek „vér szerintiek” vagy házasságok útján szerzett kapcsolatok, nem önmagában álló jelenség. Az előző fejezetekben már láttuk, hogy a rokonság szerepének fontossága szoros viszonyban áll az osztályhelyeztetel, az etnikai különbségtétel hierarchikus működésével, az asszimilációra ösztönző „rezsím” cigány identifikációra gyakorolt hatásával. A következő fejezetekben azt nézzük meg, hogy a fenti összefüggések hogyan befolyásolják az egyéni életstratégiák lehetőségeit különböző időszakokban. A családtörténet alkalmas műfajnak tűnik erre, hiszen általa nyomon követhető a társadalmi változásoknak az egyéni életutakra gyakorolt hatása. A következő rész főszereplői négy lánytestvér, Jutka, Betti, Szintia és Lili, akik között hét-hét év a korkülönbség. Sorsukon figyelhetjük meg, ahogyan az asszimilációs stratégiák még erőteljesen működnek, majd lassan értelmüket veszítve átadják a helyüket más megküzdési módoknak.

Az emlékezés

„Hét év, annyi van a lányok közt, hét év, ahogy a Bibliában is olvashatod, ez egy szám, amin áldás van, nekünk pont így gyött ki, de így is akartuk. A Kisjutka 78-as, a Betti 85-ös, a harmadik a Szintia, ő 92-es, és van a csöpp lány a Lili, ő meg 99-ben lett nekünk” – meséli a lányok anyukája, Jutka, egyik első látogatásom alkalmával. Bevallom, a majdnem pontosan hét év korkülönbség mesei motívuma első hallásra megfogott. Egy ideig még próbáltam rábírní a szülőket kézzelfoghatóbb magyarázatra, de lassan kénytelen voltam elfogadni, egyszerűen csak „így gyött ki”, hagytam, hogy a misztikus szám élje különös életét. Több mint tíz év múlva egy hétköznapi délután Lilikével cseteltem a Facebookon, éppen informatikaórája volt. Akkoriban

naponta tudósított kis élete eseményeiről: hogy mennyire unja az iskolát, mennyire utálja a tanárokat, hogyan törtek borsot az éppen aktuálisan „ellenszenves” felnőtt orra alá, és hogy ő tulajdonképpen színész nő szeretne lenni, de olyasmi foglalkozást is el tud magának képzelni, mint amit én csinálok. Én általában éppen adott munkám közben válaszolgattam neki.

Aznap is egy fontos eseményt osztott meg velem. A hét elején új iskolatitkár érkezett, akit már első nap „kikészítettek”. „Miért készítettétek ki? – kérdeztem egy interjú gépelése közben. – Há’ mer magyar, azér! – érkezett a gyors válasz. – IDEJÖN PARANC SOLGATNI MEG KÉNYESKEDNI A CIGÁNYISKOLÁBA, DE MI VELÜNK NEM BÍR!” – tombolt tovább caps lockkal a dühös Lilike. Világhálót is megrengető haragja kibillentett hétköznapi tevékenységeimből. Emlékezni kezdtem a tíz évvel ezelőtti Lilikére, arra a másfél éves kislányra, akit szülei mindenhova magukkal vittek. Mindig szépen felöltöztetve, szőkésbarna hajával, világos bőrével ő volt a „jövő”, aki már nem „mezítlábazik” a cigánytelepen, nem lehet „piszkos”, mint a többiek, hiszen ő a kis „magyarlány”, mindenki csodálta, mint egy beteljesült vágyat. És aztán eszembe jutottak nővérei is, mind a három: Szintikét 8, Bettit 15 éves kora óta ismerem. Elgondolkoztam, hol is tartanak most és merre haladnak, a lehetőségek szűk választékából melyik nyílik meg nekik és miért pont az?

A 2000-es évek elején még úgy tűnhetett, Lilike talán egy hosszas út végső álmolására ér majd, amelyen a szülei elindultak és amelyet legidősebb nővére már megmutatott neki. Akkor úgy látszott, a szülők társadalmi helyzete nagyban befolyásolja a lányok sorsát, hiszen a strukturális tényezők és a társadalmi jelentések is stabilnak tűntek. Az évtized végéről visszatekintve azonban már nem rajzolódtak ki olyan egyenes utak, amelyeken a szülők pozíciója útba igazítaná a gyermekeket, a velük történt eseményeket nézve inkább az lett feltűnő, hogy milyen más lehetőségek és kényszerek alakították a lányok életét. Hét év! Mintha ez a mágikus szám a társadalmi változások ritmusát is megszabná, és a lányok mindig arra mozognának, amerre e változások hullámai terelik őket, olykor messze a szülői háztól, habár mind a négyen a közelében élnek.

A szülők, akik a „faluban” laknak

Jutka és Tibi, a lányok szülei, a 2000-es évek elejére stabil és relatív előnyös pozíciót vívtak ki maguknak a helyi viszonyok között. Mindezt az asszimilációs stratégiák ügyes művelésével érték el, amelyben kiemelt szerepet játszott a rokonsági hálózatok megfelelő mozgatása és a falu mint integráns társadalmi színtér elfogadása. Tibiek még a nyolcvanas évek végén, első cigány családként költöztek a telepről a faluba. Egy lerobbant kis parasztházat vettek meg, amitől idős gazdája örömmel szabadult, hiszen sem pénze, sem energiája nem volt felújítani. Akkoriban az efféle tranzakció kivételes esetnek számított, és mint ilyen nem fenyegetett azzal, hogy rövid időn belül tipikussá válik és cigány családok „tömegei” költöznek a faluba. Az eset nem

pusztán kuriózumként jelent meg a falu nyilvánosságában, hanem bele is illett a társadalmi viszonyok szokásos menetébe. Tibi felmenői ősgömbaljai család voltak, akiket a magyar többség a „mi cigányainkként” tisztelt, szemben a helyi viszonyok közé csak egy generáció óta érkező „idegenekkel”. Így aztán Tibiék beköltözése a faluba kiérdemelt státusznak számított, a mobilitási útvonal legitim állomásának, amely csak kevés cigány családnak adatik meg.

Míg Tibi „tősgyökeres” gömbaljainak mondhatta magát, addig Jutka szülei Darácsról és Mányból érkeztek. A 2000-es évek elejének húszas-hamincas generációja zömmel már Gömbalján nőtt fel, ahogy Jutka is, de a szülők jelentős része a környező falvakból jött, páran oláh-cigány közösségekből házasodtak be a főként romungrók, muzsikások által lakott Gömbaljára. Jutka apja szintén darácsi oláh-cigány közösségből származott, aki hat gyereket hátrahagyva lépett le később Gömbaljáról. A „bevándorló” szülők gyermekei, ha bizonyos tekintetben elhatárolódtak is azoktól a közösségektől, ahonnan a szüleik érkeztek, számos rokoni szál útján kötődtek hozzájuk. Darács, ahol több gömbaljai cigány család felmenője nőtt fel, állandó viszonyítási pont maradt, az a hely, ahol az „elmaradott” és „rafinált” „oláh-cigányok” élnek, de ahol bármikor elfeledett testvérré bukkanhatnak. A darácsi kapcsolatok ápolása mindenképpen „visszalépést” jelentett volna a Jutkáék által oly sikeresen megmászott asszimilációs ranglétrán, így aztán nem sokat foglalkoztak ott élő, esetleges rokonaikkal, gondosan őrizték gömbaljiságukat. E féltő gondoskodás több szempontból is kifizetődő volt számukra.

Gömbalja azokban az időkben a védett cigányság terrénumát jelentette Jutkáék számára. Csak Gömbalján számítottak „rendes cigányoknak”, csak a falubeli viszonyaik által szerezhettek olyan előnyöket, amelyekkel viszonylagos biztonsággal élhették meg etnikai és osztálypozíciójuk hátrányait. Ezért aztán Jutkáék igyekeztek Gömbalján kívüli rokoni kapcsolataikat elvágni, hiszen a cigányság veszélyes területére sodorták volna őket. Ugyanis magyar perspektívából a legfőbb különbség éppen a generációk óta helyben élő, „beilleszkedett” és a lokális viszonyok társadalmi rendjét folyamatosan áthágó úgynevezett idegen cigányok közt húzódik (vö. Durst 2008, Szuhay 2012). Mint láttuk, a „beilleszkedés” a hierarchikus cigány-magyar viszony működtetésével volt lehetséges.

Az előző fejezetekben bemutatott strukturális változásoknak köszönhetően azonban egyre erősödött az a tendencia, hogy a falu már a mindennapi tapasztalatok szintjén sem tud integráns életteret biztosítani, a helyi viszonyok egyre csak veszítenek jelentőségükből és az érintkezés felületei is folyamatosan fogyatkoznak (vö. Kovách 2012, Szombati 2016). Így azután csak sokasodnak az „idegenek”, akik e viszonyokon kívüli „szürke zónában” élnek. Nem kell ahhoz migráció, hogy „magyar” perspektívából nézve arctalan „cigány gyerekek” hada jelenjen meg a faluban, akiknek a szülei még csak-csak ismerősek valahonnan, ám ők maguk már teljességgel idegenek.

Hőseink szülei azonban még nagyon is „ismerős arcként” mozogtak a falu viszonyaiban, házasságuk szerencsés násznak látszott, amelyben a generációk óta

felhalmozott helyhez kötődő kapcsolati tőke egybekelt a rokonsági hálózatok erejéből fakadó erőforrásokkal. Tibi az ősgömbaljai Vásárhelyi család leszármazottja volt, apját, az öreg Tibi bácsit a magyarok „rendes” gömbaljai cigányként azonosították. Mindez számos munkalehetőséget biztosított számára, általában magyar vállalkozók hívták különböző segédmunkák elvégzéséhez. Tibi kisebbségi önkormányzati képviselőként is tevékenykedett, vagyis olyan pozíciót töltött be, amelyhez messzemenőig szükség volt a magyar többség elismerésére. Gömbalján, ahogy más falvakban is, a kisebbségi önkormányzati tagság sokkal inkább az asszimilációs törekvések deklarált elismerésének számított, mintsem a cigány közösség képviseletének. E pozícióhoz a magyar törvényhozás nem rendelt sem anyagi erőforrást, sem jogosítványokat, így a kisebbségi képviselők csakis személyes viszonyaikon keresztül tudtak nyomást gyakorolni, ami viszont kockáztatta volna a magyarok között kivívott státuszukat, amin a Vásárhelyi család generációk óta dolgozott (vö. Vidra 2014).

Ugyanakkor a Vásárhelyiek nem képviseltek túl nagy erőt a rokonsági hálózatok területén, ott inkább Jutka kapcsolatai tűntek számottevőnek. Jutkának öt testvére, köztük Rudi és számos unokatestvére élt a faluban, mind a kiterjedt Balogh família tagjai. Míg tehát a magyarokkal való előnyös viszonyt Tibi kapcsolatai garantálták, addig a cigány viszonyokban történő erőteljes jelenlétet Jutka kötődései biztosították. Házasságukban ez a kettő természetesen nem vált el egymástól, sőt éppen féltve őrzött „gömbaljaiságukban” fonódott össze. Jutkáék generációja számára Gömbalja különös jelentőségre tett szert, a falu viszonyai a társadalmi totalitás erejével bírtak, az ott elért sikerek vagy kudarcok úgy tűntek fel, mintha a társadalmi valóság egészére érvényesek lennének. Gömbalja mint társadalmi színtér a kiterjedt rokonsági hálózattal együtt biztosította a cigányság védett, megélhető térénümát.

Mindezt erősítette, hogy Jutka és Tibi generációja akkor taposta húszas és harmincas éveit, gyermekeik zömmel még nem értek házassulandó korbá, így az ő, a falu határain túlnyúló házassági kapcsolataik sem veszélyeztették a gömbaljaiság integritását. A falu fenti jelentései és a rokonsági hálózatok kiterjedése tehát kölcsönösen erősítették egymást. A „második generációs” gömbaljai Balogh családból ugyanis csak kevesen házasodtak más településre, Jutka hét testvéréből öten a faluban élnek. A Balogh család másik jelentős ágából senki sem költözött máshova, így a 2000-es évek elejére az egyik legmeghatározóbb kiterjedt rokoni hálózatot alkották a faluban. A Balogh család két fontos ága összesen 11 házaspárt jelentett, akik hozzávetőlegesen 40 gyermeket adtak Gömbaljának. Ekképpen Jutka és Tibi lányai több tucatnyi unokatestvérük között nőhettek fel, egy számukra nagyon is otthonos, biztonságos közegben.

Létezett azonban egy különös ellentmondás, amely a Vásárhelyi család látszólagos asszimilációs sikerei és a hétköznapi valósága között feszült. A Vásárhelyi család útjait követve ritkán kerültünk kívül a helyi cigány viszonyokra. Jutkáék Gömbalját nem sokszor hagyták el, helyi magyarokkal sem ápoltak különösebben szoros kapcsolatot, viszont naponta kilátogattak a cigánytelepre, a lányok többnyire unokatestvéreikkel játszottak vagy bandáztak, a szülők pedig mindig aktívan vettek részt a szélesebb

rokonság ügyeinek megvitatásában. Ezen ügyek legtöbbször a cigányság és a családi hovatartozás kérdése körül forogtak: X. Y. testvér vagy unokatestvér, a saját vagy a házastársa rokonságához „húz”-e inkább, választásával megmarad-e „rendes cigánynak”, amely tulajdonság a gömbaljai Baloghok privilégiuma, vagy engedve házastársi kötődéseinek, kikerül onnan. Jutkáék azonnali bojkottal büntették Rudiékat, amikor Gina (Rudi felesége) mányi rokonai jöttek látogatóba, tüntetően távol maradtak, mondván, „azok kannibál, rabló cigányok”, ahogy azt is helytelenítették, hogy Rudi „amazokkal foglalkozik” saját családja helyett. Jutkáék élén jártak a „rendes cigányság” őrzésében, a „kérdéses esetek” megvitatásában, ki mikor, hogy viselkedett, „leszégynült-e” vagy nem, azokkal pedig, akik szemükben már „túl cigánynak” bizonyultak, például a Rostás családdal, igyekeztek nem tartani a kapcsolatot.

Jutkáék efféle „vigyázó” szerepe azonban nem aratott osztatlan sikert, a telepiek közül sokan „nagy megszólósnak” tartották őket, „beképzeltnek és úriaskodónak”. Amikor megjelentek a távolban, amint a telep féle közeledtek, olykor gúnyos megjegyzések hangoztak el: „na meggyött a magyar asszony, meggyöttek a magyarok” – morogták páran. Jutkáék ennek ellenére fontos viszonyítási pont voltak, akiknek az ítélete mindig jelentőséggel bírt, mint azoké a „magyaroké”, akiknek, ha nincsenek is jelen e cigány közegekben, a láthatatlan tekintete folyamatos igazodásra kényszerít. Úgy tűnik tehát, Tibi és Jutka „kivételezett” helyzete csak részben származott „valóban” a magyaroktól. Habár a magyarok feljogosító hatalma is kellett ahhoz, hogy beköltözhessenek a faluba, hogy Tibi kisbbségi képviselőnek válasszák, hogy a lányaiknak garantált helye legyen az iskola nem kisegítő, azaz „normál” osztályaiban, Tibiék kedvező pozícióját azok a cigány közegek is biztosították, ahol hétköznapijaikat éltek. „Kvázi magyarságukat” elsősorban azok a cigány tekintetek tükrözték vissza, amelyek Jutkáékéhoz hasonlóan a „magyarságot” egyfajta mindenható szereppel ruházták fel.

Jutkáéknak ugyanúgy nem voltak számottevő reális kapcsolataik vagy tapasztalataik a falusi magyar lakossággal, mint telepen élő rokonaiknak. Ők maguk feszengve mozogtak magyar közegekben, ha egyáltalán lehetőségük adódott erre. Anyagi helyzetük akkoriban biztosította számukra a totális kiszolgáltatottság elkerülését, de ennél többet nem tett lehetővé, e tekintetben is inkább telep-i rokonaik tapasztalataiban osztoztak. Jutkáék kvázi „magyarsága” tehát leginkább abból a közös fantáziából táplálkozott, amely e cigány közegek fontos szervező ereje volt. A „fantázia” és a „realitás” közti fenti választóvonal rigiditása szorosan összefügg a cigány-magyar különbségtétel hasonlóan merev működéssel. Ha Jutkáék esetleg „valós” társadalmi kapcsolatokra váltják a szimbolikus tőkét, amelyet felhalmoztak, azért komoly árat kellett volna fizetniük.

A cigány-magyar különbségtétel természetét jól illusztrálja a falubeli esküvők kvázi rituális lebonyolítása. Az ezredforduló éveiben a falubeli magyar lagziknak megvolt a maguk jellegzetes menete. Az ifjú pár rendszerint kibérelte valamelyik helyi közösségi teret, a közösségi házat vagy az újonnan épült iskolát. Mivel a házassulók ritkán ápoltak bensőségebb kapcsolatot cigányokkal, ezért közülük csak a legritkább esetben hívtak meg valakit a buliba. Ennek ellenére a helyi cigányok legitim részesei

voltak az ünnepnek: bent már javában tartott a lagzi, amikor kívül gyülekezni kezdtek, várva, hogy helyi szokás szerint a pár nekik is kiküldjön valamennyit a benti tetemes ital- és ételkészletből. A lagzi szituációja leképezte azt a társadalmi rendet, mely szerint a cigánynak megvan a maga helye a helyi viszonyokban: a legitim közösségi élet periferiáján.

Egy alkalommal azonban Tibiék is meghívót kaptak egy magyar lagziba, és e rendhagyó eseménynek hamar híre ment a cigányok között. „Szeretettel várjuk, Önt és családját” – állt a hivatalos meghívón. A „család” itt természetesen Tibire, Jutkára és négy gyermekükre utalt. A „család” többi része, testvérek, unokatestvérek, nagynénik és nagybácsik nem nyertek bebocsátást, ők mint falubeli „cigányok”, a küszöbön túl maradvá élhették át „sajátos cigány” lagzijukat. Ha Tibiék elfogadják a meghívást, azzal rácsukják az ajtót önnön cigányságukra és ezzel együtt oly biztonságot adó rokonságukra is. Ez a szituáció nem kínált fel átmeneti tereket számukra cigány és magyar között, ez a vagy-vagy helyzet igencsak megnehezítette, hogy elfogadják a meghívást. Végül aztán köszönték szépen, de inkább otthon maradtak, se kint, se bent nem vettek részt a nagy eseményen. Csak este 11 körül jelentek meg a főút sarkán, mosolyogva figyelve rokonaik „cigányos” bolondozását.

Reális kapcsolatok lehetősége nélkül Jutkáék kvázi-magyarsága leginkább a cigányság folyamatos kontrollálását, „kordában tartását” jelentette. Mindezt jó bíró módjára először is önmagukon végezték el. Jutka és Tibi még akkor sem mentek el csipkézni, csigázni, vagy más „cigányos” tevékenységet végezni, ha pénzforrásaik vészesen elapadtak, inkább vállalták a nélkülözést, minthogy cigányságukat ilyen módon írják magukra és „leszégyenüljenek” a falu előtt. A közös „cigányos” munkával töltött napok utáni felszabadult délutánokon azonban szívesen részt vettek, együtt nevettek rokonaikkal a nap vicces momentumain: hogy esett el Vali a sáros lejtőn egy teli vödör csigával, hogy megijedt a mezőn bóklászó Ruditól a „magyarasszony”. Jutka mindig jókat mulatott a „csúnya”, azaz „cigányos” beszédben rejlő poénokon is. Ezekben az esetekben a humor egyik legfőbb forrása az egyébként vállalhatatlan cigányság „napvilágra” kerülése volt, ami mint az egyik legfőbb tiltás irányította Jutkáék életét.

Jutka és Tibi lányai a tiltásokból egy darabig nem sokat érzékeltek. Szüleik a helyi viszonyok totalításán keresztül egyszerre biztosították számukra a kvázi magyarság megbecsült pozícióját, valamint a hely és a rokonság által behatárolt biztonságos cigányságot, amely együtt járt az osztálypozícióval járó legfenyegetőbb veszélyek elkerülésével. A lányok többé-kevésbé szabadon mozogtak a faluban egyik rokonuktól a másikig, nem is igen vágytak máshová, így aztán szüleiknek sem kellett őket viszsztatartaniuk. A helyi viszonyok azonban lassan elvesztették totalitásukat, a Balogh család integritását kikezdték a felnövekvő generáció új házasságai, a „realitás” és „fantázia” fenti ellentmondásai pedig az évek során egyre növekedtek. Kisjutka, Betti és Szinti a változások más és más fázisában léptek át a felnőttkorba, sajátos örökségüket máshogy használták fel, különböző kényszerek és lehetőségek irányították őket különböző utakra.

III. 2. A házasság útján: Kisjutka, a legidősebb lány

A szív és a struktúra

A házassági kapcsolat kétségkívül az a viszony, amely leginkább kikezdheti és egyben meg is erősítheti a rokonság és a hely fentiekben ismertetett védelmét. Pierre Bourdieu-től tudjuk, hogy a rokonsági viszonyokra épülő társadalmakban vagy közegekben a házasságkötés nem pusztán bizonyos létfenntartó kötődések irányát szabja meg, hanem az egyének vagy szövetségek számára a legfontosabb stratégiai eszköz érdekeik érvényesítésére, az előnyösebb pozíciók megszerzésére (Bourdieu 2009). A falusi cigány közegekben is hasonló tapasztalunk, a párválasztás erős befolyással bír az egyén vagy csoportosulás, például a Balogh család pozíciójára. A párválasztásra vonatkozó ideológiák viszont nem a rokonsággal kapcsolatos „normákat” hirdetik, hanem éppen ellenkezőleg, a mindenféle társadalmi szabályozás és racionalitás felett álló érzelmek elsöprő erejéről szólnak: „a szívnek nem lehet parancsolni!” – szól a bölcsesség, amely még akkor is bevethető, ha az adott kapcsolat egyébként más fontos normákat sért, például a heteroszexualitást vagy az anyaság szerepét.

Az esetek többségében azonban azt tapasztaljuk, hogy ez a „szív” igenis bizonyos társadalmi jelentések alapján hozza meg saját „autonóm” döntéseit. Habár a „szív” választása ritkán vezeti „tulajdonosát” teljesen kitaposatlan utakra, szinte mindig irányváltást eredményez a rokonság hálózataiban, újabb és újabb kapcsolatokat hoz létre. Ezek a kapcsolatok a szülők generációja számára sokszor idegenek, így több esetben meglehetősen nagy vehemenciával ellenzik kamasz gyermekeik, főleg lányaik szerelmi kapcsolatait. A „szív” törvények felettségének hangoztatásával azonban ezek a cigány közegek is elismerik az egyéni döntések szabadságát, mint ami elengedhetetlenül szükséges a felnőtté váláshoz. Az a kamasz, aki szülei hatására ad fel egy kapcsolatot, voltaképpen gyereknek minősül, hiszen ezekben a közegekben, ahol a rokonok kötődései jelentik a fő erőforrást, a felnőtté válás választás a vér szerinti, avagy „adott” rokonok (szülők, testvérek), és a „szabadon választott” kötődés, azaz a szerelem között (vö. Durst 2004). Ez a választás „egyéni”, senki máséval nem egyező kapcsolathálót is jelent, mivel az illető rokonságba kerül párja szüleivel, testvéreivel, és kapcsolatban fog állni azzal a közzel, ahonnan férje vagy felesége érkezett. Az új viszonyok csak az övéi, szülei és testvérei csak is rajta keresztül részesülhetnek az előnyeikből, ha egyáltalán igényt tartanak rá (vö. Williams 2002).

Az érzelmek erejének dicsérete és „elismerése” azonban nem pusztán az egyéni választásoknak ad szabad utat, hanem bizonyos kollektív fantáziákat is működtet a társadalmi különbségtételek meghaladhatóságáról. Ha a „szívnek nem lehet parancsolni”, akkor olyan érzelmek is lehetségesek, amelyeket nem akadályoznak a létező társadalmi távolságok, például egy magyar fiú is beleszerethet cigány lányba. Sokak számára mind a mai napig ennek a szerelemnek az erejéről szóló fantázia jelenti az egyetlen reális lehetőséget a cigány–magyar különbségtétel átlépésére és a szegénységből történő kiútrázásra.

Rudi kedvenc filmje jól összefoglalja e helyzet ellentmondásait: az *Átok és szerelem* című alkotás²⁸ főszereplője, a fiatal cigánytelepi férfi, Baba, reménytelenül vergődik a fent említett két kötődés között. Anyja és felesége folyamatos rivalizálása elől a kocsmába menekül, vagy egyedül rója útjait a közeli erdőkön, mezőkön. Kóborlásai azonban nem teljesen céltalanok, legtöbbször egy erdőszéli kis házikónál köt ki, hogy meglesse az özvegyen maradt, szőke, kék szemű erdésznét, Hildát. Hamarosan kiderül, hogy ez a vigaszt nyújtó vonzalom nem egyoldalú. Hilda az erős, vad, férfias cigányemberről, Babáról álmodozik, és szerelmük egy nyári délután beteljesül. Hilda boldogan civilizálja szerelmét, szép és drága ruhákba öltözteti, igazi „úrrá” varázsolja, akinek többé nincs helye a cigánytelepen. A cigánytelepiek szinte egy emberként osztoznak Baba szerelmi mámorában, féktelen mulatozással ünneplik a sikeresnek tűnő határátlépést. Baba azonban megfizet a sikeréért, egy dühös anyai és a féltékeny asszonyi átok kombinációjának áldozata lesz. Utolsó útja a cigánytelepre vezet, az „övéihez”, ahol apja ezeket a szavakat intézi hozzá: „A te egészségedre is ürítjük e kupát, fiam, és arra, hogy rövidüljön meg közöttünk az út, mert te olyan messze világba kerültél tőlünk, hogy mi lejárhajtuk a lábunkat térdig, akkor se jutunk odáig soha!” A szerelem, mint látjuk, legyőzi a „földi” távolságokat, de olyan magasságokba repíti Babát, ahová senki nem tudja követni, valójában tehát a halálba.

Talán nincs olyan fiatal, aki ne álmodozna hasonlóan romantikus mobilitási lehetőségről. Rudi, aki féktelen csajozásairól volt ismert, maga is „magyar lányok” után járt kamaszkorában, sőt vagánysága és menősege éppen azzal vált megfellebbezhetetlenné, hogy még magyar trófeákkal is büszkélkedhetett. Mind Kisjutka kamaszkorában, mind a mostani kamaszok között hatalmas presztízsnövekedést jelent „magyar lánnyal vagy fiúval” járni. E jelenség értékelésében segítségünkre lehet a posztkolonialista irodalom egyik meghatározó alakja, Frantz Fanon, aki szerint a párvalasztás kiutat jelent a stigmatizált társadalmi jelentésből és az előnytelen társadalmi pozícióból, ami esetünkben a „cigány” (Fanon 1986). És valóban: megannyi kiskamasz- és kamaszfantázia szól a világos bőrű magyar lányokról, fiúkról. Rottenberg azonban továbbfűzi Fanon gondolatmenetét: mint mondja, a fehérre, azaz a privilegizált „fajra” – esetünkben a „magyarra” mint privilegizált többségi pozícióbeli lányra vagy fiúra – való szexuális vágyakozás alapvetően a cigányság vágyhatatlanságából és azonosulhatatlanságából ered. A privilegizált pozícióra, vagyis a „magyarra” történő vágyakozás az egyetlen lehetősége a vele való, akár csak pillanatnyi azonosulásnak egy olyan elnyomó rezsimben, amely a cigányságot válgathatatlannak és azonosulhatatlannak tételezi. Ugyanakkor, ahogy Rottenberg írja, a vágy és az azonosulás e sajátos viszonyát máshogy alakítja a női és a férfi pozíció.

²⁸ Az *Átok és szerelem* 1985-ben készült magyar zenés film. Forgatókönyvét Lakatos Menyhért írta, dalai főként magyar népies műdalok, úgynevezett. muzsikás cigányzene. Énekesként és mellékszereplőként játszik benne Bangó Margit, valamint statisztaként az akkoriban kibontakozó autentikus cigány népzene és tánc meghatározó figurái, Varga Guszti, Balogh Béla, akik a cigánytelepieket alakítják, rokonságukkal és cigány barátaikkal együtt. Ezt leszámítva a főbb cigány szerepeket nem cigány színészek játsszák.

Míg a fiúknál a magyar lány elcsábítása a férfi hódítások egyik csúcsa, addig a lányok esetében a magyar fiú megszerzése sokkal inkább a mobilitásról szőtt leányregények része (Rottenberg 2003: 435–451).

A 2000-es évek elején a telepi tinik lelkesen bújták az ifjúsági magazinokat, amelyek telis-tele voltak divatosan öltözködő, világos bőrű „magyar” fiatalokkal. A lányok aztán a faluban sétálva élőben is megcsodálhatták a „poszttereket”, amikor a helyi nem cigány kamaszokat nézegették az utcán. Mamóka kinti WC-jének deszkás falai megannyi éppen aktuális magyar szépfíú bevésett nevét őrizték, Virág Tomi, Fülöp Laci szívbe foglalva, Bea, Valika, Adélka és még annak idején Kisjutka is a szerzők között lehetett. Ezek a mindannyiunk számára ismerős kiskamasz fantáziálások aztán a szokásos forgatókönyv szerint átadták helyüket a reális tapasztalatokon alapuló érzelmeknek, kapcsolatoknak. Bea, Vali, Adélka 15-17 évesen hozzámentek egy hasonló pozíciójú cigány fiúhoz, és hamarosan gyermekeik születtek. Csak éppen a „szokásos forgatókönyvhöz” az is hozzátartozott, hogy a kamaszok vágyának személytelen tárgya a „magyar” volt és a vele együtt járó előnyösebb társadalmi helyzet. A realitás pedig a cigány, vagyis a szegény pozíció, a „realitás” összes előnyével, a közös tapasztalatokkal, a közös „nyelvvel”, hasonló kapcsolathálóval, valamint közös elképzelésekkel a jövőről.

Úgy tűnik azonban, hogy a cigány-magyar különbségtétel előző fejezetekben ismertetett szövege itt-ott felfeslik és beteljesíti saját ígéretét, mégpedig éppen a párkapcsolaton keresztül. E reális kapcsolatokhoz azonban sosem elég a „szív hatalma”, amelyről a kamasz Kisjutka is álmodozott annak idején: „Én sosem akartam cigányt – meséli –, én nem tudom, de nekem nem tetszettek a cigányok, meg hát itt most nekem mindenki rokon, kit nézgessek?! A testvéreimet!? A Rostásokhoz meg nem alacsonyodok le, de végül is még azok is testvéreink, ha úgy vesszük, ha szegény, ha nem szegény, de a papónkról, ha jól hiszem, igaz, anyu? Azok is a rokonaink!”

A beteljesülés előzményei

Amikor Kisjutkát megismertem, már pár éve magyar barátjával élt egy Gömbaljához közeli városban. A viszonyoknak azonban számos előzménye volt. Kisjutka már szinte a faluban nőtt fel, iskolába is a „normál”, azaz többségi, „magyar” osztályba járt, lakhelye, fehér bőre és szülei akkor még relatív kedvező anyagi helyzete, valamint társadalmi státusza mind-mind lehetővé tette számára, hogy cigánysága bizonyos helyzetekben irrelevánssá váljon. Bár Kisjutkát akkor még nem ismertem, csak elmeséléseire hagyatkozhatok, de ezekből úgy tűnik, ha csak sorsokat befolyásoló pillanatokra is, hogy az asszimilációs paktum olykor beteljesítette ígéretét, azaz az állami intézményeinek biztonságával feloldotta a cigány-magyar különbségtételt a „dolgozó” univerzális kategóriájában. Kisjutka ugyan már a rendszerváltás utáni években lépett be a kamaszokba, de akkoriban még álltak az asszimilációs „rezsím” társadalmi ígéreteit fenntartó intézmények, köztük a legjelentősebb, a helyi iskola.

Kisjutka így emlékezik az ott töltött évekről: „Ott mi nálunk nem volt olyan, hogy cigány meg magyar, hárman voltunk cigányok, ha jól hiszem, de mink ezzel nem foglalkoztunk, ugyanúgy elhülyéskedtünk, annyit nevettünk jaj a tanárokon, hú mi néha kikészítettük őket.”

Kisjutka az általános iskola elvégzése után egy közeli nagyobb város szakmunkásképzőjébe ment, ahol varrónőnek tanult. A szakmunkásképzőben hasonló élményeket szerzett, mint az általános iskolában, igaz, szerelmi kalandokra nem sok lehetősége akadt, hiszen iskolatársai majdnem mind lányok voltak. Kamaszéveire viszont szívesen emlékezik: Gömbalján még működött diszkó, a helyi fiatalok sokkal több mindenre használták falujukat, mint manapság, amikor leginkább a közeli nagyvárosba mennek szórakozni. A falu, mint ahogy az iskola és később a munkahely is, szintén olyan színteret biztosított, ahol a cigány–magyar különbségtétel feloldódhatott más társadalmi pozíciókban és tapasztalatokban, például a diák, a munkatárs vagy éppen a kamaszkor azonos tapasztalataiból adódó helyzetek sorában.

Habár Kisjutka visszaemlékezéseit fenntartással kell fogadnunk, hiszen könnyen belefutnak a „régén minden jobb volt” narratívába, tény, hogy az akkori Darázs diszkó nem élt az etnikai megosztás elvével: cigány és magyar fiatalok, ha nem is feltétlen együtt, de egymás mellett táncoltak, biliárdoztak, ismerkedtek, éltek fiatal életüket. Olyan esetekről sem hallottunk soha, hogy valaki származása miatt ne nyert volna bebocsátást a falu egyetlen éjszakai szórakozóhelyére. Akkoriban nem volt „szükség” a manapság oly gyakori direkt tiltásokra, amelyek fenntartják a társadalmi status quót, hiszen azt egyéb eszközök biztosították. A Darázs diszkóban belépőt szedtek, így a legszegényebb családokból származó cigány fiatalok nem engedhették meg maguknak az efféle szórakozást, és ha valamelyikük mégis plusz pénzre tett szert, igyekezett magát úgy képviselni, olyanná válni, mint azok a cigány fiúk és lányok, akik családi státuszukból fakadóan legalább havonta egyszer elmentek a Darázsba. Az ott mulatozó cigány fiatalok ugyanis többnyire a magasabb státuszú családok gyermekei voltak, Baloghok vagy Farkasok, vagy más, kisebb „tősgyökeres” famíliák tagjai. A diszkó tehát, hasonlóképpen az iskola színteréhez, reprodukálta a falubeli viszonyok megszokott menetét, ahol a „normál” osztályok helyet adnak annak a néhány cigány gyereknek, aki nem veszélyezteti a falu társadalmi viszonyait.

Kisjutka szülei erőfeszítései és „szerencsés” kinézete révén számtalan olyan társadalmi színtéren fordulhatott meg, ahol származása interakciók egész láncolatára vonatkozóan irrelevánssá válhatott. Maga is szerette hangsúlyozni az efféle tapasztalatokról szóló emlékeit: „Én nem tudom, de régén nem volt ez, mint most, hogy cigány meg magyar így elkülönüljön. Mi mennyit bornyúskodtunk! Istenem! Ott ültünk a Darázs előtt, hülyéskedtünk, nevetgélünk, ugyanúgy a magyarokkal, nem volt ilyen, hogy most te cigány vagy!” Kisjutka beteljesült „leányregénye” tehát nem nélkülözte az előzményeket, tapasztalatok tömkelege alapozta meg szíve „szabad” választását. Az iskola befejezése után megszerzett szakmája sokakéhoz hasonlóan munkaerőpiaci zsákutcának bizonyult. Varrónőként csak rövid ideig tudott elhelyezkedni, majd miután felszámolták a varrodát, búcsút intett szakmájának. Boldogulását

azonban nem a zsebében lévő papír, hanem sokkal inkább felhalmozott tapasztalatai segítették: nemsokára egy közeli gyárban helyezkedett el takarítóként. A munkahelyi közösség hasonlóan működött, mint korábban az iskolai, a munka színtere feloldotta a cigány-magyar különbségtételt, jó kis társaság verődött össze, és itt ismerte meg leendő férjét, Zsocit.

Zsoci egy Gömbaljához közeli városban lakott. Egy hétgyermekes vallásos házaspár hetedik gyermekeként nőtt fel, hegesztőként dolgozott abban az autógyárban, ahol Kisjutka állást kapott. Szerencsés találkozásukat több olyan közös tapasztalat tette lehetővé, amely felülírta a cigány-magyar különbségtételt. Zsociék sokgyerekes család révén maguk sem tobzódtak a jólétben, a szegénység számára is mindennapi tapasztalatot jelentett. Zsoci iskolái és korábbi, főleg alacsonyabb státuszú munkái révén gyakran került iskola- vagy munkatársi kapcsolatba cigányokkal, így aztán Kisjutka származása és az abból fakadó tapasztalatai sem voltak számára idegenek. „Na és, ha valaki cigány, nem jelent semmit – meséli –, nekem a suliba is volt ilyen is meg olyan is, nem foglalkoztunk ezzel. Csak normális ember van, meg aki nem az. Anyósoméék is olyanok, hogy az olyanokkal, akik tényleg szint alatt vannak, ők nem foglalkoznak, csak a normálisakkal. Ugyanaz, aki normális, azzal megvagy, aki meg nem, azzal nem. Magyarban is vannak olyanok, hogy a legrosszabb cigánynál is igénytelenebb, na aztán magyar!” Zsoci voltaképpen az asszimilációs ígéret beteljesedését képviselte, aki tényleg úgy vallja, hogy ha valaki „megfelelően” viselkedik, maga mögött hagyhatja cigányságát, feloldódhat a közös társadalmi pozícióban. Mindezt a lehető legnagyobb jutalommal díjazza: a szerelmével. Kisjutka pedig, mint az asszimilációt sürgető társadalmi rend kedvezményezettje, könnyedén megfelelt ennek az elvárásnak.

Egy vegyes házasság bonyodalmai

Az ifjú párnak azonban nem pusztán egymás elvárásaival kellett törődni: Kisjutka mögött ott álltak szülei, testvérei, rajtuk keresztül egy kiterjedt rokoni hálózat, egy egész közösség, akik értesültek a hatalmas hírről: „Kisjutkának magyar ura van!” Ez az információ mindig ugyanazon a kicsit lehalkított, tagadhatatlan elismeréssel szóló hangszíjjal hangzik el. A z 1990-es évek végén, a 2000-es évek elején voltaképpen ezekben a közegekben semmi sem számított annál nagyobb teljesítménynek, mint ha valaki tartós párkapcsolatot alakított ki egy nem cigány fiúval vagy lánnyal. Hatalmas büszkeséget és eredményt jelentett, amelyben az egész család, sőt a szélesebb rokonság is osztozott. A „büszkeség” ugyanakkor a legambivalensebb és bizonyos értelemben talán leggyűlöltebb tulajdonság, abban az esetben, ha valaki önmagára vonatkoztatja. Ezekben az esetekben „gizdasággá” válik, amiben nincs semmi dicséretes; a „gizda” olyan ember, aki többre tartja magát másoknál, vagyis a „többi cigánynál”. Így minden teljesítmény, legyen akár a társadalmi viszonyok működésének produktuma, mint Kisjutka esetében, kompenzációt kíván. Kisjutka

igen ügyesen kezelte kihívó különbségét, ami azért is válhatott volna skandalummá, mert esetében egy közös, többnyire elérhetetlen fantázia lett valóság, amely ráadásul mindig a cigányság és a rokonság megtagadásával fenyeget.

Habár Kisjutka és Zsoci esete egyedülállónak számított, nem tekinthető különös kivételnek, hiszen kapcsolatuk a már létező tapasztalatoknak, közösen osztott társadalmi pozíciójuknak köszönhetette létrejöttét. Kisjutka életében ez a kapcsolat, mint láttuk, egyfajta folytonosságba illeszkedett bele, így a rokonaival és otthoni cigány közegekkel való kapcsolattartás sem okozott neki különösebb nehézséget. Kisjutka húszéves kora körül már Zsocival lakott a közeli városban. Gyakran járt haza, ilyenkor kilátogatott a telepre nagymamájához, ami egyet jelentett a tágabb rokonsággal való kapcsolattartással. Ilyenkor ösztönösen vagy talán félig tudatosan mindig ügyelt arra, hogy ne demonstrálja irigylendő különbségét. Amikor mamája vagy a nagybátyja udvarán „összegyűltek a cigányok”, ő is leült a földre, jelezve, hogy nem tagadja meg származását. Kisjutka, ahogy szülei is, szívesen részt vett a társalgásokban, a rokonság és a „cigányok”, ahogy a tágabb közösséget hívják, ügyeinek megvitatásában. Habár véleményeit ritkábban és kisebb vehemenciával hangsúlyozta, mint szülei, a „rendes cigányság” általuk osztott ideája számára is ugyanolyan értéket képviselt, még ha nem is bírta ugyanazzal a tétellel.

Kisjutka párválasztása tulajdonképpen nem térítette el radikálisan a társadalmi viszonyok menetét, pusztán egy régóta járt út folytatásának tűnt. A nyilvánvaló mobilitás ellenére pozíciója nem úgy jelent meg, mint ami nagyban különbözik szüleiétől, csupán más kockázatokat jelent és más stratégiákat követel meg. Kisjutka jelenléte úgymond mindig kikövetelte hovatarozásának bizonyítékértékű performanszait. Legyen az akár egy földön ülve töltött délután vagy a rokonok rendszeres látogatása, cigányságának legmegnyugtatóbb bizonyítékát az ugratásokban és a „csúnya” (értsd „cigányos”) beszédben való nem szűnő otthonossága jelentette. Ha valaki nem humorral reagál egy „Dik a Kisjutka! Idegyöttél hazudni Gömbaljára, mert M-ben (a város, ahol lakik) már nem hiszik el neked?!” jellegű üdvözlő mondatra, vagy megütközik a férfi nemi szervek színárnyalatairól szóló vicceken, rögtön „kényesnek”, „beképzeltnek” minősül, vagyis „magyarként” jeleníti meg magát az adott szituációban. Míg a „magyarnak” ezek eleve feltételezett tulajdonságai, hiszen „ő” alapvetően „nem érti a viccet”, addig „cigányként” csak eljátszani lehet, tehát eleve „őszintétlen” gesztus, amivel az illető csupán „teszi magát”. Ilyen esetekben a „mire teszi magát?” kérdés húz vissza a cigányságról zajló egyeztetésekbe (Horváth 2008). Kisjutkának azonban nagyon is „van mire tenni magát”, hiszen mint láttuk, beteljesítette azt a nemzedékek óta őrzött álmot, hogy házasság útján nem pusztán a társadalmi mobilitás lehetséges, hanem az etnikai különbségtétel meghaladása is, azaz magyarrá lehet válni. Így egy fentihez hasonló gesztusnak jóval nagyobb súlya lett volna, nevezetesen az, hogy Kisjutka véglegesen megtagadta cigányságát, ezzel is rögzítve az etnikai és osztályhelyzet közti megfelelést.

De Kisjutkának eszében sem volt ilyen módon „magyarrá válni”, „értette a viccet”, mindig jól szórakozott a fenti poénokon és az ugratás szituációjában sem kellett

félteni. Az ő „kvázi magyarsága” nem a cigányság „megtagadásában” jön létre, erre nincs szüksége, hiszen ő maga a legfőbb élvezője a hely és a rokonság által védett „rendes cigányság” ideájának. Kisjutka e tekintetben sem került távol, ugyanolyan fejcsóváló lenézéssel reagált a telepen mezítláb szaladgáló gyerekekre, mint szülei, ugyanúgy limitálta kapcsolatait azokkal, akiket „elmaradottnak”, „retkesnek” vagy „túl cigányos”-nak ítélt, és éles szemekkel figyelte rokonai körében az esetlegesen felbukkanó hasonlóan „veszélyes” tulajdonságokat. Kisjutka azt is természetesnek vette, hogy a cigányság nyilvánosan nem felvállalható, az abban rejlő közösség egyéni szinten csak szégyenletes stigmatizációként élhető meg. Egy alkalommal focimeccset néztünk, valamelyik nagy világverseny mérkőzését, amelyen az olaszok és a németek csaptak össze: „Én az olaszoknak nem drukkolok – jelentett ki Kisjutka –, azok olyanok, mint a cigányok” – folytatta kissé undorkodva, mintha a cigánysággal való nyílt és kollektív azonosulás még egy jellegtelen focimeccs erejéig is kockázatos lenne.

Zsoci mint „magyar” jelenléte szintén kihívásokkal járt, Kisjutkának mint „cigánynak” elsősorban a családjában és ritkább esetekben a szélesebb rokoni hálózat előtt kellett „menedzselnie”. Zsocinak, aki jóval kevesebbet látogatott Gömbaljára, nem sok más lehetősége volt, mint „magyarként” megjelenni, így esetében sem az ugratások, sem a viccelődések nem kérdeztek rá, hogyan is áll „cigányságával”, hiszen mindenki tudta. Rendszerint nagyobb ünnepeken jelent meg a szélesebb rokonság előtt, egyébként Kisjutka szüleinél időzött, akik, mint mondta: „normálisak”, tehát cigányságuk nem számít, ekképpen az ő „magyarsága” sem. A tágabb rokonság előtt, nagyobb ünnepeken azonban ez nem így volt. Egy „magyar” jelenléte mindig emelte a buli presztízsét, ugyanakkor tetteit, gesztusait csakis „magyarsága” felől értelmezték: evett az ételből, vagy „finnyáskodott”? Hogyan táncol a cigányzenére? Amikor pedig egyik sógornője ballagásán túlzásba vitte az italozást, az esetet a rokonság elégtétellel vegyes enyhe rosszállással kommentálta, mondván, magyar léteire így viselkedik.

A vegyes házasság tehát legfőképpen Kisjutkától követelte meg, hogy a cigányság azon szűk mesgyéjén mozogjon, amely nem fenyegeti esetleges irrelevanciáját, de megtagadását sem jelenti. Kisjutka más úton-módon is igyekezett távol tartani magát a cigányság degradáló jelentéseitől. Ennek egyik leghatásosabb módja a gyermekvállalás sajátos kontrollálása volt. A vele egykorú lányokhoz hasonlóan Kisjutka számára sem jelentett a munkavállalás túl erős alternatívát a gyermekvállalással szemben. Végzettsége nem volt túl piacképes, az amúgy sem bővelkedő állásokért nem sok eséllyel indulhatott. Ennek ellenére fennen hangsúlyozta, hogy isten őrizze a gyermekvállalástól, jelezve a „szégyenlendő cigányságtól” való távolságtartását. Kisjutka gyermektelensége szintén a szülők által képviselt „kvázi magyarság” bizonyítéka volt. Kisjutkának tehát egyszerre kellett „cigányságát” és „kvázi magyarságát” megőriznie. Cigányságának bizonyítékértékű performanszai azonban „csak” a rokonság színterén tűntek kötelező érvényűnek, ami nem is csoda, hiszen a rokonság és a cigányság szinte fedte egymást. Azokban a közegekben, amelyek messzebb estek a rokonsági hálózatok területétől, a cigányság mint „meghaladott”, irreleváns, azaz „nem létező” tulajdonságként tételeződött, amelyet ő társadalmi

mobilitásával maga mögött hagyott. Azt is gondolhatnánk, hogy Kisjutka sorsában beteljesedett a formális bér munka expanziójához kötött asszimilációs ígéret, mely szerint az osztálymobilitás megszünteti az etnikai különbséget. Ugyanakkor fontos felhívunk a figyelmet arra, hogy Kisjutka fenti mobilitása házasság útján történt és nem az oktatási rendszerben vagy a munkaerőpiacon szerzett erőforrások révén. Habár e kettő nem válik el egymástól, hiszen úgy tűnik, Kisjutkának szülei relatív kedvező helyzetét, iskolarendszerben és munkahelyeken szerzett jártasságát, csúnya szóval élve, a házasság piacán sikerült kamatoztatni. A házasság útján történő mobilitás nem lebecsülendő, csupán felhívja a figyelmet az egyéb csatornákon történő felemelkedés sokkal nehezebb voltára.

Zsocinak és Kisjutkának egy kislánya született, Viola. Viola sok időt töltött nagyszüleinél, olykor pedig már a szintén abban az utcában élő „nenéit”, „bátyjait” és „testvéreit” is meglátogatta. „Na meggyöttél parasztylány!” – üdvözlí Vali (Kisjutka nagynénje) kedves ugratással kis rokonát. – Te meg cigány vagy, Vali nene – vág vissza élcelődve a kislány. – Na és te mi vagy, te tán nem vagy cigány?! – fűzi tovább a nagynéni. – Én nem – feleli Viola –, csak te vagy cigány, csak tik, én magyar vagyok!” – és mindenki jót mulat a kis „magyarlány” „cigányos” ugratásán.

Míg Kisjutka házassága a generációk óta érlelődő mobilitási és azonosulási vágy kvázi beteljesülése, amely az elérhetetlen „magyar” pozíciót hozza elérhető közelségbe, addig a kis Viola lehetőségei sokkal kifürkészhetetlenebbnek tűnnek. Nem csupán azért, mert még gyermek és az élet sem írta meg történetét, hanem mert születésének társadalmi viszonyai igencsak megváltoztak. A 2000-es évek végétől a rendszerváltással már tulajdonképpen ellehetetlenülő asszimilációs társadalmi ígéret végleg csődöt mondott, nem volt képes többé olyan hajtóerőt biztosítani, amely emberek százazreinek életstratégiáját határozza meg. A cigányság nyílt tematizálása a közbeszéd minden színterén megjelent, így Viola cigánysága adott esetben sokkal kevésbé válhat irrelevánssá a rokonság területein kívül. Ugyanakkor Viola „magyar-sága” többé nem egy erőteljes kollektív fantázia „élethű” eljárásza csupán, hanem olyan valós társadalmi pozíció, amely erőforrásokkal és lehetőségekkel jár, így akár az osztálypozíciókhoz kötött etnikai különbségtétel működését is kijátszhatja. Viola „cigányságának” és „magyarságának” lehetőségei azonban még ismeretlenek, ezt a történetet talán már ő írja meg, mi inkább folytassuk legidősebb nagynénjével, Bettivel.

III. 3. A rokonság útján: Betti, a második lány

Egy „kérdéses” viszony

Ha a klasszikus antropológia fogalomkészletével igyekeznénk megragadni e cigány közegekben a házasságok irányait megszabó ideológiákat, akkor mindenképpen az exogámia kifejezést használnánk. Azaz e közegek nem tartják kívánatosnak az úgynevezett vér szerinti rokonok közti házasságot. Sokak szerint bűn, viszont úgy tartják, a büntetés a szülők utódait sújtja majd betegség formájában. Ugyanakkor lépten-nyomon kiderül, hogy egyébként megbecsült házastársak „valahonnan” rokonok, sőt sokszor nem is kell messze menni a közös ős felkutatásában. Az ilyen házasságokról mindenki tud, de a pár összejövésének időszakán kívül, amikor kapcsolatuk megítélése egyébként is beszédtema, ritkán kerül szóba viszonyuk „bűnössége”. Vajon mi állhat ennek az ellentmondásnak a hátterében, hogy ezekben a közegekben – habár „bűnnek” és elkerülendő dolognak számít a „vér szerinti rokonok” közti házasság és gyermekvállalás – mégis könnyen szemet hunynak az ilyen „vétkek” felett, tulajdonképpen legitim viszonynak tekintve ezeket a kapcsolatokat?

Az ezekben a közegekben élők meglehetősen rugalmasan bánnak az általuk gyakran hangoztatott ideológiákkal. A különbözőségek széles tárháza válik elfogadhatóvá, ha az illető valamiképpen garantálja az egyébként megfellebbezhetetlen kötődéseit, amelyek általában a cigánysághoz és azzal együtt a rokonsághoz fűzik. A „vérrokonok” közti házasság pedig távolról sem olyan eset, amely ritkán történik meg, úgymond szinte minden „felháborodó” tisztában van vele, hogy közvetlen környezetében is akadnak számára fontos emberek, akik valamilyen ágról rokonukban találták meg életük párját. Kérdés tehát, hogy miért jönnek létre viszonylag gyakran ezek a viszonyok, annak ellenére, hogy alapvetően senki sem tartja tanácsosnak őket? Betti történetében választ kaphatunk erre a kérdésre, amely szintén a cigányság, a hely és a rokonság összefüggéseiről szól.

A rokonság és az otthon

Ahhoz, hogy megértsük, vajon ezekben a közegekben miért játszható ki igen könnyen a „vér szerinti” házasságokat tiltó norma, szemügyre kell vennünk a norma működését. Maga a „vérrokon” ritkán használt kifejezés, sokkal inkább a fentebb már említett „fajta” a szokványos megnevezése ezeknek a kötődéseknek, amely azon kívül, hogy szintén megkérdőjelezhetetlen viszonyra utal, sok esetben a cigányságnak mint hovatartozásnak a jelentéseit is mozgásba hozza: a „megtagadja a saját fajtáját”, vagy „kiáll a fajtája mellett” egyaránt utalhat a cigányságra és a „vérrokonokra”. A cigányság azonban mint hovatartozás a szituációk jelentős részében csak a rokoni kötődéssel együtt nyújt biztonságot, azon kívül szinte „életveszélyesnek” tűnik. Igen ambivalens kötődés ez, amelyet az a tény is mutat, hogy számtalan helyzetben

a cigányság biztonságát csak a közös rokoni szálak felderítésével lehetett megteremteni.

Egy alkalommal Gyuri barátommal vonaton utaztunk. Az egyik megállónál felszállt táskákkal megpakolva egy „csapat cigány”. Gyuri gyanakvással vegyes szimpátiával figyelte őket, amint napi ügyeiket hevesen tárgyalva elhelyezkedtek a kupénkban. Ők is hamar feltérképeztek minket, majd amikor éppen azon vitakoztak, hogy lehet-e benn dohányozni vagy nem, természetes hirtelenséggel szólítottak meg minket. Gyurika megijedt, de tetszett is neki a közvetlenség, amely a közös cigányságon nyugvó bizalmat jelezte számára. Ijedelme, főleg fiúként, nem volt alaptalan, hiszen egy olyan közegben, ahol az interakciók örök tétje, hogy a másik mennyire „teszi magát”, mennyire „gizda”, azaz mennyire néz le és sért meg, az önérték sérülékenysége mindig potenciális feszültségforrás. Ha kipattan a feszültség, akkor automatikusan működésbe lendülnek a rokonság hálózatai, többé már nem az a kérdés, hogy ki mit mondott, kinek van igaza, hanem, hogy ki kinek a „testvére”. Így könnyen válhat egyszeri személyes kötekedésből akár tömegverekedés is. A szolidaritás fokozataiban a „fajta” előbbre való a házasság útján szerzett rokonoknál vagy esetleges barátoknál, ilyen értelemben „idegeneknél”. Az „idegen cigányt” nem védi meg senki, legalábbis „alanyi jogon” nem számíthat védelemre. Ez olyan tudás, amely személyes tapasztalatok hiányában is biztosnak tűnik. Ismerkedésünk az „idegen cigányokkal” a közös ismerősök felkutatásával folytatódott, amely általában a közös rokoni szál megtalálását jelenti. Gyurika örömmel konstataulta, hogy egyik útítársunk felesége szegről-végről rokon az ő sógorával. Habár ez nem tűnt túl erős kötődésnek, ahhoz éppen elegendő volt, hogy utazásunk további része teljes nyugalomban teljen számára.

A közös rokonok felkutatása mindig elsődleges olyan szituációkban, amikor elviekben „idegenek” találkoznak. A rokoni viszonyok keresztül-kasul behálózzák a környék és a régió falvait, városait. Egy fiatal ezeken mozogva tehet szert új ismerősökre és találhatja meg majdani házastársát. Ha hálózatként képzeljük el egy gömbaljai kamasz útjait, amelyeket kapcsolatai lehetővé tesznek, akkor az esetek nagy részében Gömbalja lesz a központ. Gömbaljáról szülei vagy esetleg már felnőtt, házas testvérei kötődéseinek keresztül juthat el főként környező falvak, városok cigánysoraira. Míg Rudi gyermekei anyjuk mányi származása miatt gyakran látogatnak ki a többiek szerint félelmetes mányi cigánytelepre, addig például Rudi testvéreinek, Erzsinek a gyermekei Tomajba járnak apai nagymamájukhoz az ottani cigánysorra. De sem Rudi, sem Erzs gyermekei nem mennének szívesen a másik helyre, hiszen ott számukra többségükben „idegenek” élnek.

Tíbi és Jutka lányai azonban nem mentek sehova, hiszen apjuk és anyjuk is gömbaljai, és a másod-unokatestvérség, mint kötődés, nem bír akkora erővel, hogy a hely idegenségét feloldja, főleg akkor, ha a hely és a rokonság egymásba fonódva, egymást erősítve biztosítja a cigányság egyetlen megélhető módját. A rokonság jelentőségéről szólva sosem feledkezhetünk el a hely legalább ilyen lényegi szerepéről. Bár a rokonsági hálózatok adott esetben könnyedén szelik át mind a földrajzi, mind a

társadalmi távolságokat, a hely a rokonsághoz hasonlóan alakítja a cigánysághoz köthető jelentéseket. Ahogyan a Rostások „retkesek” és a Farkasék „kényesek”, úgy a mányiak „rabló cigányok”, a darácsiak „elmaradtak”, a tomajiak „beképzelték”, azaz valahol lakni, valamely rokonsághoz tartozni, valamilyen cigányságot is jelent egyben. Egy falu elhagyása tehát együtt jár azzal, hogy az illető cigánysága is megváltozik, ő maga is „rablóvá”, „beképzeltté” vagy „elmaradottá” válhat.

A falu és a rokonság egymásra záródva hoztak létre egy olyan helyet, ahol Betti biztonságban nőhetett fel. A 2000-es évek elején, amikor Betti kamaszkorba ért, ez a fajta összezáródás a falu és rokonság között a virágkorát élte. A Balogh család ereje teljében volt, mindkét meghatározó ágon élt nagyszülő, aki mint egyfajta központ tartotta össze a testvéreket és gyermekeiket. Nagyobb ünnepeken mindig összegyűlt a család, gondosan ügyelve a rokonság határainak őrzésére. Amíg azonban a szülők hatalmas energiát fektettek abba, hogy testvéreiket megtartsák a „család” számára, legyőzzék a házasságok révén keletkezett kötődéseket, addig Bettiék generációja természetesnek vette azokat a „testvéri” viszonyokat, amelyeket éppen ezek a házasságok teremtettek. Betti minden feszélyezettség nélkül sétált ki a Terenyébe, hogy a Farkas és Balogh család nászaiból született unokatestvéreit meglátogassa, szemben a szüleivel, akiknek ez mindig problémát okozott, hiszen a Baloghok Farkasékat testületesen „beképzeltnek” és „lenézőnek” tartották. Ezen vaskos ítéletek ellenére Jutkáék generációjában nem egy ilyen házasság kötöttetett, így Betti korosztálya számára a két rokonsági hálózat összeért.

Bettiék korosztálya egyébként is szerencsés helyzetben volt. Születésük idején egy kisebbfajta baby-boom zajlott, szülőkorba ért a már Gömbalján felnövő cigány generáció. Így aztán a 2000-es évek elején kamaszkorba érők nem pusztán a szüleik által felépített gömbaljaiság és a faluban komoly erőt képviselő rokonság védelmét élvezhették, hanem számos, velük egykorú unokatestvérük révén élénk társasági életet is élhettek. Ez a biztonság azonban nem pusztán a cigány közegek szerencsés alakulásából eredt. Ez a korosztály még a nem „elcigányosodott” gömbaljai iskolában járta ki a nyolc osztályt, hanem abban az intézményben, amely leképezte és így fenn is tartotta a falu társadalmi viszonyait, hiszen a „rend” szimbolikus intézménye volt. Betti és a vele egykorú fiatalok számos előnyét élvezhették ennek a „rendnek”. Szüleik helyi társadalmi viszonyokba betagozódott helyzete megkímélte őket az erőfeszítésektől és terhektől, amelyek az utánuk következő korosztályt sújtották. Míg a Bettiékét követő generációnak már új kapaszkodókat kellett találniuk cigányságuk értelmezéséhez, addig ők radikális kényszerek nélkül találhattak új azonosulási formákat.

Betti kamaszkorában, amikor megismertem, magától értetődő biztonsággal és örömmel mozgott a rokonság és a hely védelmet nyújtó terrénján. Nővérevel ellentétben szülei egyfajta „cigány” szépségkirálynőnek kiáltották ki, nőiségét és cigányságát, vagyis cigány nőiségét mintegy követendő példaként állítva a többiek elé. Betti „királynőségét” világosbarna bőre és szülei társadalmi pozíciójának történő finom megfelelése garantálta. Betti csendes szerénységgel nyugtázta szülei ambícióit,

igyekezett minden olyan társadalmi színtéren helytállni, amelybe helyzete folytán került. Nem kisegítősként, magyarokkal járt egy osztályba, három-négy cigány osztálytársával együtt. Iskolai teljesítménye nem okozott problémát, bár nem volt kifejezetten jó tanuló, sem a tanulmányi eredményei, sem az iskolai jelenléte nem ingatta meg legitim jelenlétét a magyar osztályokban. Betti látszólagos könnyedséggel sajátította el a cigányság mint nem létező különbség kötelező jegyeit. Szüleivel és nővérével ellentétben azonban ő máshogy vállalt szerepet a „rendes cigányság” őrzésében, kevésbé kötötték le az ennek nem megfelelő rokonok feletti ítélkezések, inkább, úgymond, „segítségképpen” adta át tudását. Amikor egyik unokatestvére óvodai ballagására készült, észrevétlenül korrigálta a kislány szüleinek „hibáit”, szépen „kigyomlált” az öltözetéből minden olyan elemet, amely a „ciki cigányság” ítéletével sújthatta volna kis rokonát. Betti pontosan ismerte az iskola intézményének dresszkódjait és viselkedési normáit, hiszen neki is ott kellett helytállnia nap, mint nap, és mindezt viszonylagos sikerrel tette.

Az iskola olyan színtérként működött, ahol bizonyos pozíciók felülírhatták a cigány-magyar különbségtételt; a diák-tanár, felnőtt-gyerek különbségtételek a tanítás idejére sokszor meghatározóbbnak bizonyultak. Betti, ahogy nővére is, a cigányság viszonylagos irrelevánssá válásáról számolt be. Ugyanakkor hamar feltűnt, hogy az iskola végeztével Betti semmiféle kapcsolatot nem ápol nem cigány osztálytársaival, nyári szünetben fel sem merült, hogy esetleg közös programot csináljanak vagy egymást meglátogassák. Amikor ennek okairól Bettit és hasonló helyzetű unokatestvérét faggattam, homályos válaszokat kaptam: „Mert ők nem olyanok – mondta Betti. – De hogy érted, hát azt mondtad, jó fejek? – kérdeztem. – Na most – vette át a szót a nagyobb hangú unokatestvér – velük nem lehetsz úgy önmagad, mint itt, ha mondjuk Imrusékkal vagyunk, ott mondhat sz bármit, csinálhat sz bármit, mi egy banda vagyunk! – A lányok ott (az iskolában) olyan kényesek, de rendesek amúgy!” – fejtette ki Betti valószínűleg maga számára sem megfogalmazható fenntartásait. Annyi azonban biztosnak tűnik, hogy a „magyarok” közti jelenlét a folyamatos önkorigálás, öncenzúra terhét jelentette. Ezt igazolja az a sajátos humor, amit e közegekben tapasztaltam, amikor is a vicc forrása a „cigányság” hirtelen napvilágra kerülése egy olyan szituációban, ahová „az nem való”. Betti szülei hónapokig ismételtettek egy jelenetet lányuk egyik középiskolai felvételi beszélgetéséről, mindig nagy derűtséget váltva ki ezzel a hallgatóságból és Bettiből. A felvételi bizottság, látva a „kislány” megszéppentségét, igyekezett valamilyen gátlásoldó témával kezelni a helyzetet: „Na, és mondd, Betti, szeretsz-e diszkóba járni? – kérdezték. A kérdés talán túl jól sikerült, mert Betti magáról elfeledkezve „első kézből” válaszolt: – Dik, he! El se engednek!” – mintegy leleplezve saját cigányságát, a „Dik he...” indulatszavak ugyanis cigány kifejezések. A szülők a történet komikumával együtt természetesnek vették, hogy Betti itt vágta el magát a felvételi bizottság előtt, s „véletlenül” kibukó cigánysága miatt nem nyert felvételt a középiskolába.

A cigányság és az osztályhelyzetből fakadó különbségek folyamatos elfedése nyilvánvalóan nem könnyű feladat egy Bettihez hasonló kiskamasz számára. Így

nem is olyan különös, hogy Betti nem ment el a saját nyolcadikos bankettjére, annak ellenére, hogy állítása szerint jóban volt osztálytársaival. Úgy tűnt, jobban lekötötték a ballagási bulijával kapcsolatos érzelmi energiák. A mulatságot szülei már hónapok óta szervezték, hiszen egy ilyen ünnep a család összetartozásának legfőbb reprezentációja. Ezeknek az ünnepeknek a szervezésénél nem igazán számít az ünnepeelt személyisége és iskolai teljesítménye, sokkal lényegesebb szempont, hogy ki kap meghívót és ki nem, és ha valamelyik családtagot két helyre is hívják, mert esetleg házastársa rokonságában is hasonló nagy esemény van készülőben, akkor melyiket választja. Betti ezekbe a vitákba nem szólt bele, viszont szülei minden anyagi erejüket ebbe a buliba fektették, így a bankett esetleges költségeire nemigen maradhatott forrás. A szegénység pedig az egyik legfőbb tapasztalat, amit álcázni kell, a legmarkánsabb „jel”, amely a „nem vállalható” cigányságra utal. Mindenesetre Betti nem bánkódott távolmaradása miatt, hiszen voltak neki sokkal fontosabb kapcsolatai is, olyan társasága, amely messzemenőig pótolta és felülírta az osztálytársi kötődéseket: ez pedig a „banda” volt.

A banda

A „banda” gerincét a Balogh és Farkas család nászaiból született gyermekek, a társadalmi pozícióban hozzájuk közel állók, valamint a rokonsági hálózaton keresztül kevésbé kapcsolódó, de szomszédsági viszony által hasonló erősséggel kötődő kamaszok alkották. Ők főként a Terenyéből és a Köztársaság úti telepről kerültek ki. Ezeket a fiatalokat erősebben motiválta a rokonsági és lakóhelyi összetartozás, mint a rokonság határainak meghúzása. Ennek ellenére a három nagyobb famíliából a Rostás család tizenéves gyermekei nem voltak szerves részei a társaságnak, bár esetleges jelenlétüket sem nézte senki rossz szemmel. Fontos megemlíteni, hogy a „bandához” tartozók voltak az első cigány generáció a faluban, akiket szülei meg tudtak és meg is akartak kímélni a gyermekmunka fáradalmaitól. Apáik már 14 éves koruk óta dolgoztak, előtte pedig még gyerekként az iskolát sokszor hanyagolva, szüleikkel tartottak pénzt keresni. Anyáik hasonlóképpen 12-13 éves korukban már oroszlánrészt vállaltak a háztartás fenntartásában, és 15-16 évesen maguk is anyák lettek. Számukra elsődleges szempont volt, hogy gyermekeiket megkíméljék az ezzel járó nehézségektől és az ezt kísérő stigmatizációtól. Tették ezt többek között azért, mert messzemenőig hittek a helyi társadalmi viszonyok erejében, abban, hogy ott elért eredményeik gyermekeik számára kamatoznak majd. Betti sok mai kortársától is különbözve nem vitt háziasszonyi vagy pótanyai feladatokat, annak ellenére, hogy két, nála jóval fiatalabb húga volt. Az fel sem merült, hogy szüleit kisegítve maga is gombáznai vagy „csigázni”, esetleg szüretelni menjen, hiszen szülei is csak ez utóbbiban vettek részt. A banda több tagja hasonlóképpen mentesült ezektől a munkáktól; persze voltak szegényebb vagy legidősebb lányok, akik vittek ilyen feladatokat, de nekik is maradt annyi szabad kapacitásuk, hogy a társaság életében aktívan részt

vegyenek. A Rostás család gyermekeinek viszont nem állt rendelkezésére sem ennyi szabadidő, sem az a biztonságos társadalmi háttér, amely a cigányság új megélését tette volna lehetővé.

A bandába verődött fiatalok, főként a fiúk, korábban nem működő vagy kevesebb erővel bíró azonosulási mintákat találtak maguknak. Magukat „gettósoknak” hívták és előszeretettel hallgattak afroamerikai rapzenét. Az afroamerikai analógia számukra már nem teljesen a cigányság elfedésére szolgált, hanem egy vállalható, megélhető kifejezésére. A terenyei fiatalok szemében az egyébként jóval alacsonyabb presztízsű Köztársaság úti telep az igazi „gettót” képviselte, ahová vagányság és nem szégyen kimenni. Sokszor olyan fiatalok is megjelentek, akik semmilyen rokoni szálon nem kötődtek az ott lakókhöz, egyszerűen élvezték az együttlétet és potenciális partnereket kerestek a nem rokon lányok körében. Mire ezek a fiatalok „bulizó” korbá értek, Gömbalján már nem működött éjszakai szórakozóhely. Ez is jelezte azt a változást, amely során lassan erodálódott az a biztonságos társadalmi színtér, amelybe Bettiek belenőttek és amelynek élvezhették előnyeit. Ők azonban ebből semmit sem vettek észre, nem is volt szükségük „magyar” szórakozóhelyre, megcsinálták a maguk diszkóját hétről hétre a Köztársaság úti telep egyik lakatlan vályogházában. Valaki mindig hozott hangfalat, másvalaki a DJ-kedést vállalta, a szülők pedig örültek, hogy gyermekeiket biztonságban tudhatják, hiszen sem „idegen” cigányoktól, sem „magyaroktól” nem kellett tartani. Bár sokszor megjelentek „idegenek”, mindig valamelyik gömbaljai rokonukhoz csatlakozva jöttek, szomszéd falvakból, elfogadva alapvető „vendég” helyzetüket, így aztán ritkán robbanhattak ki a fentiekben vázolt sérülékenységből fakadó konfliktusok, verekedések. Ha ilyesmi mégis előfordult, az általában azonos forгатatókönyv szerint zajlott, ugyanazokkal a szereplőkkel és konfliktuskezelési móddal.

Egy alkalommal Kiskóbi és Jancsika ugrott egymásnak, ők ketten nagybácsi-unokaöccs viszonyban álltak. Valami nőügy vezetett köztökösüléshez kettejük között, szó szót követett, majdnem tettelegességgig fajult a veszekedés, a többiek igyekeztek megelőzni a verekedést: „A bátyád, he! Ozt még vele kötekedel?!” – figyelmeztették Kiskóbit. Hamarosan azonban elszabadultak az indulatok, már csak erővel sikerült visszatartani a feleket, mindenki kereste a helyét a kibogozhatatlan rokoni szolidaritások hálójában. A 17 éves Roland megkövülve figyelte az eseményeket, majd tetteivel is jelezve belső konfliktusát, ingét kétfelé szakította és felkiáltott: „He, Istenem az égből!!! Hát az egyik a testvérem, másik a bátyám, most melyiküket védjem?! – Kétségbeesett kiáltása meghallgatásra talált, és mindenki tudta, mi a megoldás: – Hívjátok ki Rudi bátyát!” – hangzott a felszólítás mindenhol. Pár kisebb fiú haladéktalanul teljesítette feladatát. Rudi nem késlekedett, tekintélyt parancsoló megjelenése hamar lehűtötte a kedélyeket, és a buli folytatódhatott tovább. „Rudi bátya” azonban csak a helyi viszonyok között viselhette ezt a felelősségteljes szerepet: egyrészt a résztvevők többségével rokonságban állt, másrészt termete, férfiasága, akkoriban nagyjából rendezett anyagi helyzete, valamint zenekarban is kivívott tekintélye biztosította pozícióját. A fentiek miatt még azok is elismerték,

akik másik rokonsági hálózatokban mozogtak otthonosan, hiszen gömbaljaiként tudtak Rudi kedvező tulajdonságairól.

Betti szüleinek tehát semmi okuk nem volt rá, hogy lányukat ne engedjék el a „Pince Torkába”, ahogy a bulik helyszínét hívták. Nem pusztán unokatestvérei társaságában és a faluban tudhatták lányukat, hanem nagybátyja oltalmazó tekintélye alatt is. Habár a magyarok nem nézték kifejezetten jó szemmel a cigány fiatalok ezen önállósodási kísérleteit, mivel a zene hangerejét letompította a pincehelyiség és kamaszokkal egyébként sem volt túl sok konfliktusuk, korlátozó intézkedéseket egy ideig nem vezetett be a falu vezetősége.

A rokonság szoros ölelése

A fentiekből úgy tűnik, akkoriban Gömbalján minden adva volt egy Betti-féle kamasz számára a boldog kamaszkorhoz, egyvalami azonban nyugtalanította a fiatalokat: „Ha megnézed, itt nekem mindenki rokon, vagy így vagy úgy, bátyáim az összes” – panaszkodtak a lányok. A fiúk a népi bölcsességek iróniájával nyúltak a kérdéshez: – Deréktől lefelé nem testvér – mondja egyikük. – Reggel húgom, este dugom” – kontráz a másik. Azt természetesen tudni kell, hogy a „testvér” és a „húg” minden olyan oldalági rokonra vonatkozik, akiket akárcsak a legtávolabbi közös ős – például egy üknagymama – köt egymáshoz. Ebből az önmagába záródó kapcsolathálóból a „kívülről” érkezett fiúk és lányok jelenthettek menekvést. Ez részben így is volt, sokan a Gömbaljára rokonukhoz vagy haverjukhoz látogató fiúval vagy lánnyal találta egymásra, megint mások szomszédos falvakban, városokban, ahová szokásos rokonlátogatásaik alkalmával mentek. Habár a „vérrokonok” közti házasság mindenképpen elkerülendőnek látszott és szégyenletes viszonynak minősült, a gyakorlati életben kevésbé volt problematikus, mint az „idegennel”, azaz nem rokonnal való párkapcsolat.

Az „idegen” ugyanis, mint a fentiekben is láttuk, számos veszéllyel fenyeget, már maga a lénye fenyegető, hiszen más rokonsági hálózatba illeszkedik, más falu vagy városa viszonyaiban van otthon. Mindez pedig azt jelenti, hogy máshogyan „cigány”, tehát mindenképpen kivezeti jövődöbelijét a cigányságnak abból a biztonságos térről, amelyet az illetőnek a rokonsága és a helyi viszonyok rendje nyújtott. Mindez különösen a lányokat érinti érzékenyen, hiszen ők nagyobb valószínűséggel költöznek a fiú családjához, mint fordítva. Természetesen azok, akik Bettinél kevésbé voltak haszonélvezői ennek a rendnek, könnyebben mentek bele olyan viszonyokba, ahol a másik fél számukra némileg ismeretlen közegből érkezett. Betti és a hozzá hasonló fiatalok, akiknek már a szülei házasságai is a rokonság és a hely egymásba záródását segítették, sokkal többet kockáztattak egy ilyen viszony kialakításával: „Á – ismételte Betti –, én el nem mennék Gömbaljáról, na, most egy másik faluba?! Minek?! Akkor már Egerbe, ha úgy lenne!” – álmodozott. Ez az Eger azonban inkább a mobilitásról szőtt leányregények helyszínének tűnt, mint reális lehetőségnek. „Itthon”

maradva viszont Betti többnyire csak unokatestvéreibe botlott, akiknek „testvérségét”, ha távolibb kötődést jelentett, könnyen elhomályosították a bandán belüli nemi szerepek, főleg olyan esetekben, amikor a fiú és a lány más-más telepen nőtt fel. Így a szomszédsági viszony nem erősítette a „vérrokon” kapcsolatot. A „bandát” egyszerre tartotta össze a testvérség, a közös társadalmi pozíció, valamint az ehhez választott szubkultúra. Ez a három tényező erőteljes kapaszkodót nyújtott a férfiség és a cigányság egymás általi megéléséhez. A „gettós” „rapper” stílussal a fiatalok úgy találtak utat a mainstream divathoz, hogy közben levethették a cigánysággal járó folyamatos öncenzúra terheit. Ez a férfiség természetesen nagyon imponált a lányoknak, köztük Bettinek is, ekképpen a testvéri kötődések és a nemi vonzalmak kissé összegabalyodtak, az egyik sokszor elhomályosította a másikat.

Természetes felvetésnek tűnhet, hogy mi más vezethetne ki a fenti összekuszálódott szálakból, mint a középiskola a maga új és nem rokoni alapon szerveződő kapcsolathálóival. Magam is kíváncsian követtem a fiatalok, köztük Betti középiskolai teljesítményét és viszonyaik alakulását. A társaságból szinte mindenki, ahogy ő is, a közeli városok valamelyik szakmunkásképzőjében tanult tovább, sokan egy intézményben, de nem egy osztályban. Ezek a hatalmas, több ezer, főként hátrányos helyzetű tanulót fogadó intézmények igencsak különböztek a gömbaljai iskolától. „Itt nem tanulás folyik, hanem bornyúskodás” – foglalta össze Betti a helyzetet. Maga a tény pedig, hogy egy egyébként is bizonytalan kimenetelű szakmáért beláthatatlanul hosszú, öt évet kell tanulniuk, szintén erősítette a lemorzsolódást. Döntő többségük, ahogyan Betti is, egy-két év után feladta az iskolát.

Kérdés azonban, hogy az iskola miért nem tudott olyan közeget biztosítani, amely megtartja a fiatalokat, miért nem nyújthatta a maga újszerűségével, izgalmaival erős alternatíváját a falubeli viszonyoknak? Betti eladónak tanulva negyvenedmagával járt egy osztályba, zömmel lányokkal. Nem szívesen járt iskolába, a közeg túl személytelennek és ellenségesnek tűnt neki a gömbaljai viszonyokhoz képest, az év végén pedig több tantárgyból megbukott. De akkor már egy még a testvérségnél is erősebb vonzalom kötötte Gömbaljához: majd egy éve titokban járt másod-unokatestvérevel, Rolanddal.

Roland és Betti kapcsolata sokáig előttem sem volt nyilvánvaló, pedig kívülről helyzetem nagyon is alkalmassá tett arra, hogy mások elől féltve őrzött titkokat bizzanak rám. Egy-egy elejtett megjegyzésből azonban következhettem szerelmükre, azután egy nap Zsanika a fülembe súgta: „Ők amúgy együtt vannak, de Jutka nene és Tibi bátyja nem tudhassa, testvérek, másodunoka, tudod, Jutka nenéről!” A bandában több hasonlóan kérdéses kapcsolat kialakult, Imruska Szamantával, szintén másod-unokatestvérevel járt sokáig, ők nem rejtegették kapcsolatukat, de viselniük kellett az örökös megjegyzéseket viszonyuk sötét jövőjéről. Később Szamanta beleszeretett egy másik fiúba, de a „cigányok” kapcsolatuk végét egyértelműen annak tulajdonították, hogy az ifjú pár belátta, „bűnös” szerelmük nem sok jót ígér.

Betti és Roland kapcsolata azonban stabilnak látszott, ezt számos olyan tényező is erősítette, amely felülírhatta a „testvérek” közti szerelmi kapcsolat tilalmát. Mint

láttuk, Betti a helyi viszonyokban igen kedvező pozíciót foglalt el, nem telepen lakott, ami óriási presztízst jelentett, szülei a gondosan felállított családok és telepek közti hierarchia csúcán trónoltak, meghatározó és elismert figurái voltak az értékrend őrzésének. Betti nőisége, öltözködése szintén példaként lebegett a többiek szeme előtt. Roland Jutka unokatestvérének, „nagy” Rolandnak és a Farkas családhoz kötődő Marinak volt a legidősebb fia. Kisgyerekként maga is vályogházban nevelkedett, azután a kilencvenes évek közepén a Farkas család többi tagjával együtt az újonnan épült „szocpolos” cigánysorra, a Terenyére költöztek. Terenyét a vályogházban maradt Baloghok csak „Rózsadombnak” hívták, hiszen egyrészt ezekbe a házakba már nagyrészt bevezették a vizet és benti WC is járt velük, másrészt a lakóhelyi elkülönülés térben is megfoghatóvá tette, sőt erősítette a két család elhatárolódását. A Terenye egyértelműen Farkasék terrénjának számított, hiába éltek ott házasságaik révén a Balogh vagy más családokból származó cigányok. Roland tehát alapvetően ott nőtt fel, szomszédsági viszonyai erőteljesebben kötötték anyai ági rokonaihoz, a Farkas családhoz, mint az apai ághoz, bár velük is ápolta a kapcsolatot. Rolandot azonban effajta kötődései a Balogh család „másik” ágához fűzték, mint Bettit, az ő nagymamája nem a Köztársaság úti telepen lakott, így aztán nem is volt gyakori vendég arrafelé.

A fentiek a mindennapok szintjén mindenképpen Betti és Roland „idegenségét” erősítették, annak ellenére, hogy létezett egy közös tudás „testvérségükről”. Szüleik nem pusztán a Balogh és Farkas család közti „elemi” különbségeket hangsúlyozták, hanem a Balogh család két ága közti különbségtételt is. Így aztán e végtelen fragmentálódás egyik járulékos következményeként, kamaszkorba érve Betti és Roland „kvázi” idegenként, azaz potenciális partnerként tekinthettek egymásra. Roland és Betti, mint meghatározó tagjai a bandának, a vállalható „cigány csajság” és „csávóság” „eminens” művelői voltak. A szülők is büszkén szemlélték fiaik és lányaik nemiségének és kamaszságuknak effajta megjelenését, amely sikeresen szorította háttérbe a cigányság szégyenét. A banda nem vált a szülők szemében veszélyessé, hiszen sok dologtól megóvta gyermekeiket, amitől egyébként minden tizenéves korba érő fiatal anyja és apja félti gyermekét. Ezek a félelmek leginkább a fiatalok önállósodásával állnak összefüggésben, legfőképpen a „csavargással”, ami nem jelent mást, mint azt, hogy a fiatal a rokonság és a hely védett terrénján kívülre csatangol, kiteve magát az „idegen cigányokkal” és a magyarokkal való találkozás veszélyeinek.

Az iskola is ilyen helynek számított. A szülők tehetetlenül álltak gyermekeik iskolai kudarcai előtt, egyrészt semmiféle tapasztalatuk nem volt az effajta közegekről, másrészt félelmeik sokszor erősebbnek bizonyultak annál a parancsnál, hogy a gyerekeknek szakmát kell szerezniük: „Na, ha egyszer nem akar a Betti járni! – mondja Jutka –, mit tudjak csinálni, verjem meg?!” Az apjuk egy ujjal nem nyúlt még egyhez se! Na ha nem akar! Inkább legyen csak itthon nekünk, minthogy azt mondja, iskolába megy, ozt ott Egerbe meg ki tudja, milyen drogosokkal csavarog! Nem, Vali?! – szólítja meg hűgát – He! A Csutak Gyuszi lyánya is, he, a Mercike, feszt ott látják az állomáson, füvesekkel, meg egri kurvákkal, ozt még az anyja azt hiszi, iskolába van!” – győzi meg magát végül ehhez hasonló rémtörténetekkel.

A rokoni kötődésekre épülő banda viszont otthon tartotta a gyerekeket, ez nem is lehetett másként, hiszen létrejött, ereje és jelentősége mind-mind az „otthon” viszonyaiból származtak. Onnan kilépve azonban, úgy tűnik, a fiatalok elvesztették fogódzóikat, nem tudtak megkapaszkodni a középiskola számukra idegen közegében. Így szinte az egyetlen mozgásteret újfent a rokoni hálózatok jelentették. A hely és a rokonság egymásra záródó „ölelése” garantálja a szülőknek gyermekeik biztonságát és védelmét a cigányság sérülékeny társadalmi pozíciójában. Ugyanakkor a zárt kapcsolathálózat következményként lányaik és fiaik a cigányság újabb bántó és stigmatizáló jelentését vehetik magukra a rokonok közti házasságokkal. Ám ez látszólag jóval kevesebb kockázattal járt, mint „idegenekkel” való házassággal megbontani a rokonság és hely által garantált biztonságot.

Egy átlagos kapcsolat, egy átlagos helyen

Betti és Roland évekig rejtegették kapcsolatukat szüleik elől, már amennyire egy ilyen közegben lehet. Amikor mégis „kitudódott”, vagyis a szülők már nem tehettek úgy, mint akik nem tudnak róla, megpróbálták minden erejükkel nekik kedvező módon értelmezni a helyzetet. Egyrészt az a szempont tűnt meghatározóbbnak, amelyből nézve Betti és Roland idegenek, „Nem a terenyieknél neveltem én a lányom!” – méltatlankodott Tibi, ezzel is kifejezve minden szülő fájdalmát, hogy előbb-utóbb gyermeke, főleg, ha lány, „idegen cigányok” közé kerül. Ebben úgy tűnik, Betti sem volt kivétel, Roland és családja ebből a perspektívából tehát maguk is „idegeneknek” számítottak. Másrészt Bettiék kapcsán egyre-másra kerültek szóba olyan más házastársi kapcsolatok, amelyek hasonlóan rokonok között kötöttek. Tibiék egyébként megbecsült párokat citálták példaként, köztük is azt, amelyik a rokonság és a hely erejét házasságukkal megduplázva, később a gömbaljai cigány közösség legfőbb előremozdítója lett.

Betti és Roland tehát legitim párként álltak a felnőtt kor küszöbén iskola, szakma és állandó munka nélkül, mint olyan sokan mások. Ez a küszöbön töltött időszak ugyanakkor esetükben egy kicsit hosszabbra nyúlt. Ahogy nővére, úgy Betti is ódzkodott attól, hogy gyermeket vállaljon. 17 éves volt, kortársai egy része egy-két éven belül már gyermeket várt. A cigány stigmatizáció elleni leghatásosabb küzdelem sokaknak éppen a gyermekvállalás kitolása, még akkor is, ha az így nyert időszak, iskola, munka, a szórakozáshoz szükséges anyagi források híján kényszeredett üresjáratnak tűnik csupán. „Jajj, de unatkozom!! – sóhajtott fel egy alkalommal Móni, aki Bettihez hasonlóan évek óta együtt élt párjával, és nagyobb energiát igénylő foglalatosságok nélkül tengette napjait. – Mikor leszek már 18 éves?! – tört ki belőle ez a furcsa kívánság. – Miért?” – kérdeztem. – Mert akkor már lehet gyerekem! – válaszolta. – És addig miért nem? – faggattam tovább. – Á, tiszta szegény lenne, he, akár a Rostások, vagy az oláh cigányok!” – adta meg Móni a végső magyarázatot.

A gyermekvállalás időpontjának kitolását az esetek többségében „csupán” a hegemon „magyar” normáknak való megfelelési vágy motiválta, mintsem az így nyert idő bárminemű hasznosítása. Betti Mónival ellentétben nem vágyott gyerekekre: „Nem lenne nekem ahhoz még idegem” – mondta. De az iskolába se ment vissza, hiszen azzal végre legitimmé váló kapcsolatát veszélyeztette volna. Mivel az iskola kívül áll a rokonsági és helyi viszonyok által ellenőrzött területen, a féltékenységi melegágya, ezért a stabil párkapcsolatban élő fiatalok rendszerint abbahagyják a tanulást. Így ezekben az években Bettiék hol Jutkáéknál, hol Roland szüleinél laktak, amikor pedig önállóságra vágytak, beköltöztek a Terenyén álló utolsó vályogház egyikébe. Pár év múlva, egyéb perspektívát nyújtó alternatíva híján, Bettinek és Rolandnak kislánya született. Az addig eltelt időben azonban sok minden változott: meghaltak a Balogh család központjainak számító nagyszülők, így a rokonság fokozatosan egyre erősödő, újabb kiterjedt rokoni hálózatokat ígérő elemi családokra esett szét. Eltűnt a falu egyetlen olyan intézménye, ahol, bár a maguk hierarchikus rendjében, Gömbalja összes társadalmi rétege jelen lehetett. A helyi iskola elhagyása és „cigánnyá” válása végzetes csapást mért a falura mint integráns társadalmi színtérre, amely szükséges feltétele volt Bettiék kedvező pozíciójának.

A 2000-es évek vége felé a korábbiakhoz képest sokkal nagyobb jelentősége lett a falun kívüli erőforrások bevonásának, legyenek azok anyagi vagy ideológiai természetűek. Cigány perspektívából ezeknek a külső erőforrásoknak a lehívásában a Gömbaljai Romákért Egyesület játszott kiemelt szerepet, amely több tízmillió forintot nyert telepfelszámolásra. Bettiék saját ház híján maguk is reménykedtek, hogy kedvező feltételek mellett lehet végre saját otthonuk, de az igények felmérésének szakaszában éppen Rolandéknál laktak és nem saját kis vályogházukban, így aztán kimaradtak a programból. Bár nyilvánvalóan maga az egyesület sem volt mentes a rokoni kötődések erejétől, hiszen az egyesület vezetője éppen Betti egyik idősebb unokatestvére, e viszonyok nem tűntek elegendőnek ahhoz, hogy a rokonsági kapcsolatokon túli szabályokat átírják. Hiába háborogtak Jutkáék lányuk szerencsétlensége miatt, a dolgokon nem lehetett változtatni.

A külső erőforrások, amelyeket az egyesület hozott be a faluba, nem pusztán kikerülték a helyi hierarchia rendszerét, hanem némileg idegen színtereket hoztak létre: például a Roma Székház, amely a Bettihez hasonló helyzetű fiatal anyáknak új lehetőségeket nyújtott. Az egyesület a telepfelszámolási program keretében közműves-, valamint gyermekfelügyelői és szociális gondozói tanfolyamot is hirdetett egyéves fizetett gyakorlatlaltal. A két utóbbi éppen azokat a fiatal nőket célozta meg, akik – már kevesebb gyermeket vállalva – rendelkeztek szabad kapacitással. Betti elsőként jelentkezett, hiszen kislánya, Virág, óvodás korba ért, így nem kellett rá napközben vigyáznia. Az egyesület székházában, a tanórákon újra találkozhatott hasonló helyzetű barátnőivel, rokonaival egy olyan szintéren, amelyet a cigányság biztosított. Bár a gyakorlaton az intézményes munka világában kellett helytállnia, Betti sikerrel vette az akadályt, így szakmával a kezében várta a 2010-es évet. A pályázat kreálta munkahelyek azonban a pályázat lejártával eltűntek. Egy tucat gyermek- és

szociális gondozó, valamint kőműves remélte, hogy a környékbeli munkaerőpiac majd nekik is helyet biztosít. Ez nem következett be, Bettiék közül csak egyikük kapott státuszt korábbi gyakorlati helyén.

Bettit szakmai végzettséggel a zsebében hívták be közmunkára. A közmunka azonban esetében nem a helyi viszonyok és autoritások hatalmába vetett hitet hozta vissza, hanem éppen ellenkezőleg, a kényszert jelentette, ami bezárja a a cigány–magyar különbségtétel egyenlőtlen viszonyai közé. „Most azért végeztünk szakmát, hogy az utcát seperjük, Cili?! – kérdezett az immár felnőtt Betti felháborodva. – Hogy a magyarok csizmája elől lapátoljuk a havat?! Ozt ők még köszönni se tudnak?!” Azon a kemény 2009/2010-es télen Betti korábbi „osztálytársaival” vonult be közmunkára, beteljesíteni azt a „többségi” vágyat, hogy a „cigányok végre dolgozzanak”. A többségi kíváncsiság megtestesítője és hivatalos képviselője a munkafelügyelő volt, aki ráosztott feladatát talán túl is teljesítve „szigorúan munkára fogta a cigányokat”. Bettiék jeget törtek és havat lapátoltak. „Fiatal asszonyokkal csináltassák azt a munkát” – mesélték –, ozt még a Betti meg a Franci elmentek WC-re, ahogy gyönnék visszafele, beszélgetnek. Azt mondja, az az ember: »ez nem traccsparti« vagy hogy, ozt levonták nekik a bérükből, abból a csöpp kis pénzből még azt a 10 percet, hogy WC-re elmentek ozt beszélgettek! – Há vonja! Ez az öröme legyen az életben! Mit tudjak csinálni?!” – teszi fel a kérdést Betti.

És a kérdés még ma is érvényes: mit tudjon csinálni egy olyan faluban, ahol szakmája nem sokat ér, származása viszont annál inkább behatárolja mozgásterét. Betti időről időre az érettségi gondolatával kacérkodott, de mindig ugyanoda jutottunk: nincs pénz bérletre, tankönyvre, tandíjra, és ugyan ki tudna neki segíteni a tanulásban. Ez a falu, amit Betti „semmi pénzért el nem hagyott volna”, úgy tűnik, már nem is engedi. Roland hosszú évekig csak Gömbaljától több 100 kilométerre kapott munkát egyik rokonánál. A távolság igencsak megtépázta házasságukat, amelyet napokban született közös gyermekükkel igyekeznek újraéleszteni, immár négyen várva, csak várva az újabb válaszokat: „Vajon mit tudjanak csinálni?”

III. 4. A cigányság útján az integráció felé: Szintia, a harmadik lány

A lokalitás mint űr

A 2000-es évek közepétől számtalan tanulmány hívta fel a figyelmet arra a riasztó űrré, amely a transznacionális vagy nemzetközi roma politikai szerveződés és reprezentáció viszonylagos sikere és a „helyi szint” érdekérvényesítése, az úgynevezett grassroot roma mozgalmak között tátong. Ezen űr valójában ez utóbbiak vesztes hiányát jelenti (Gheorghe 2013, Bíró 2013, Vermeersch 2006, Kóczé 2011, Vidra 2014, Sigona–Trehan 2009). E két „szint” közti viszony alapvetően határozta meg a harmadik testvér, Szintia mozgásterét, ezért, mielőtt rátérnénk sorsának alakulására, bemutatjuk a fentiekkel kapcsolatos főbb problémákat.

Nicolae Gheorghe, a romániai és nemzetközi roma politikai képviselő megváltozó alakja, visszatekintve több évtizedes ténykedésére, tanulmányában így vall a fenti problémáról: „Sokakkal együtt én is részt vettem az ERTF (European Roma and Traveller Forum) megalapításában, de 2003 közepén visszavonultam, mert úgy éreztem, hogy változóban van a szervezet jellege. Azzal, hogy a roma nemzet eszméjét támogatták, az aktivisták egyre inkább csak az európai intézményekkel foglalkoztak, így például a strasbourgi Európa Tanáccsal, a brüsszeli EU-val, a budapesti Nyílt Társadalom Intézettel (OSI) és a varsói OSCE-vel. Az 1990-es években magam is látogattam az üléseket ezekben a városokban, és talán a fiatalabb aktivisták egy része igyekezett követni példámat. Később magas pozícióba neveztek ki, a Roma és Szintó Ügyek Kapcsolattartó Pontjának (Contact Point for Roma and Szinti Issues) igazgatója lettem a varsói Demokratikus Intézetek és Emberi Jogok Hivatalában (Office for Democratic Institution and Human Rights, ODIHR). Járóka Lívía és Mohácsi Viktória európai parlamenti képviselőként szintén példaképül szolgáltak. Sok tehetséges romát vonzott a lehetőség, hogy kiléphessen a nemzetközi színtérre, mi pedig támogattuk őket, mivel a kormányközi ügynökségekben való jelenlétük a sikereink legszembetűnőbb jele volt. Mindez a roma mozgalom fejlődésének és saját élettörténetemnek is egy mérföldköve volt. Amikor megnyíltak a határok, én már az ötvenes éveimben jártam. Manapság már széles körben ajánlanak fiatal roma aktivistáknak részvételi lehetőséget találkozókon, szemináriumokon és más eseményeken, és közülük sokan nagyon hitelesen érvényesítik magukat. Magam is hozzájárultam ezeknek az európai struktúráknak a létrehozásához azzal, hogy felhívtam a főbb nemzetközi szervezetek figyelmét a roma ügyekre. Ma már azonban szkeptikusabb vagyok azzal kapcsolatban, hogy a tehetséges romáknak nemzetközi pozíciókat kell e találniuk ahelyett, hogy országos, vagy még inkább helyi szinten dolgoznának. Úgy hiszem, a következő lépés a roma mozgalom és a benne részt vevők fejlődése számára az, hogy újra megtaláljuk a kapcsolatot azokkal, akiket képviselünk. Egy nemzetközi irodában folytatott kemény munka – amit én is végeztem hét évig Varsóban – helyi szinten a közösségek tagjainak teljesen láthatatlan marad” (Gheorghe 2014: 82–83).

Gheorghe egy általánosan létező problémát fogalmaz meg a roma ügyön keresztül, amely az alávetett, szegény közösségek képviseletének lehetőségeit jellemzi. Gagyí Ágnes és Pulay Gergő Bourdieu ontológiai akadály fogalmát használva mutatja be a szegény roma közösségek képviseletének bonyodalmaait. A fogalom jelentése szerint, a szegény közösségek érdekérvényesítési gyakorlatai vagy inkább megküzdési stratégiái alapvetően különböznek a képviseletre épülő érdekérvényesítési formáktól. A kettő közti átjárás nehézsége osztálykülönbségekre vezethető vissza. Magának a képviselőnek olyan készségek elsajátítására, olyan jártasságokra van szüksége, amelyek a középosztályi képviseletre épülő diszkurzív mezőben használhatók. Ennek a mezőnek a tétjei, szerveződési módjai alapjaiban különböznek a szegény, alávetett közösségekben uralkodó tétektől és stratégiáktól. A képviselőnek azonban, ha úgy mond, sikeres akar lenni, az előbbi mezőben kell eligazodnia és érvényesülnie; a „siker” tehát együtt jár a közösségtől való eltávolodástól. A képviselet útján történő

érdekérvényesítés magában hordozza saját eltérülésének veszélyét, nem beszélve az érdekek további mezőn belüli harcairól és az erőforrások kisajátításáért zajló esetleges küzdelmekről (Gagyí–Pulay 2017: 81–89).

Gömbalja esetében a cigányság önszerveződésében aktív szereplők a képviselőkre épülő érdekérvényesítés diszkurzív mezőjében nem mozognak különösebben otthonosan, erőforrásait elsősorban arra használják, hogy addig a helyi kontextusba ágyazott szereplőként valamiképpen kiverelkedjék magukat a lokális hatalmi viszonyok hálójából vagy saját érdekeik szerint térítsék el irányait. A kérdés esetükben legfőképpen az, hogy a fenti szintekről lehívott erőforrások (kormányzati vagy civilszervezetekhez köthető támogatások) mennyiben tudják felülírni a helyi viszonyok azon logikáját, amelyet a szélesebb gazdasági és társadalmi kényszerek alakítanak. A telepfelszámolás példájával élve, a helyi roma szervezetnek ugyan sikerült helyi mértékkel mérve jelentős pénzeket behozni a faluba, amelyeket a helyi cigány lakosság helyzetének javítására fordított, ezzel felülírva a cigány–magyar különbségtétel hierarchikus viszonyait. Ez a siker azonban nem sokat változtatott a helyi cigányság strukturális helyzetén, amely sokkal szélesebb és átfogóbb gazdasági kényszerektől függ.

A helyzetet tovább nehezíti, hogy sok esetben nem pusztán arról van szó, hogy egy helyben szerveződő egyesület – forrásokat keresve ténykedéséhez – megtalálja a fenti intézményeket, hiszen e források elérésével függések egész rendszerébe lépnek be a helyi szereplők. Ahogy Kóczé Angéla írja disszertációjában, a civil szervezetek, az NGO-ok sok esetben kiszolgáltatottjai az éppen regnáló nemzeti kormányoknak. Ebből úgy találhatnak kiutat, ha megkerülve a kormányzati forrásokat, olyan nemzeti fölötti szervezetekhez fordulnak, amelyek „fejlett világ” (értsd nyugat-európai vagy észak-amerikai) kötődésűek, és erőforrásaik messze meghaladják a közép-kelet-európai kontextusban elérhető lehetőségeket. Ekképpen egy civil szervezetnek vagy a nemzeti kormányhoz kell lojálisnak lennie, vagy nyugat-európai és észak-amerikai támogatóihoz, más szóval a „donorjainak” kell megfelelnie. Ráadásul sok esetben nem az történik, hogy a helyi szereplők találják meg ezeket a fenti intézményeket, hanem a forrásaik hívják életre őket. Kóczé Angéla szerint az „NGO-izáció” fenti módja a globális egyenlőtlenségeket és a cigányság alávetett pozícióját termeli újra. Állítása szerint megszokott jelenség, hogy a források elosztása hűen igazodik a globális gazdasági egyenlőtlenségek irányához, azaz minél közelebb tevékenykedik egy szereplő az adott szervezet amerikai vagy nyugat-európai centrumához, annál magasabb juttatásban részesül, és a források fokozatosan csökkenek a helyi aktorokig érve (Kóczé 2011). Ugyanakkor mind Kóczé Angéla, mind Gheorghe példát hoz azokra az esetekre, amikor ez a hű igazodás nem megfelelő, azaz az aktuálisan támogatott „lokális kontextusba” olyan források érkeznek, amelyek a létező kapitalista rendszer közepette úgymond „szokatlanok”, ennél fogva egyfelől zavart okoznak a helyi hatalmi viszonyokban, másfelől pedig végzetes függőséget alakítanak ki.

Gheorghe így ír erről a jelenségről: „A 90-es években amellet voltam, hogy jöjjön létre minél több civil szervezet, ám sokasodásuk problémát okozott, mivel legtöbbjük

még ma sem tudja önmagát fenntartani. Ahelyett, hogy tagdíjakból élnének, külső adományozóktól és kormányoktól, ennek következtében pedig európai alapoktól és támogatásoktól függenek. Előfordul, hogy egy civil szervezet alkalmazottja jobban keres, mint egy kormányzati tisztviselő. Ez jól illusztrálja azt a paradoxont, hogy a jóléti függőség (*welfare dependency*) milyen arányú a roma civil szervezetek alkalmazottjai között. Mint lobbista és tanácsadó láttam, ahogyan roma civil szervezetek fokozatosan elvesztették morális autonómiájukat és szervezeti kapacitásaikat, és ahogyan »kenyéradók« függésben lévő ügyfeleivé – vagy védett vevőivé – váltak” (Gheorghe 2014: 84).

Kóczé Angéla és Szombati Kristóf egy más típusú, de a fentiekkel szorosan összefüggő problémára hívják fel a figyelmet munkáikban: azokban az észak-magyarországi falvakban és városokban, amelyek a legtöbbet veszítettek a rendszerváltás gazdasági fordulatával, a fenti emberi és kisebbségjogi diskurzus nevében érkező források sok esetben növelik a frusztrációt és a cigány-magyar különbségtétel radikalizálódását. A szintén bizonytalan helyzetben élő többségi lakosság a források érkezését úgy éli meg, hogy a „cigányokra figyelnek”, míg rájuk senki, a cigányságuk forrásokat lehívó jelentés, míg ők nem rendelkeznek ilyesmivel, miközben a helyi jelentések kontextusában a cigányok azok, akik mindezt legkevésbé érdemlik meg (Kóczé 2011, Szombati 2016). Ebből a perspektívából nézve a rendszerváltás neoliberális gazdasági fordulata okozta veszteségélmények csak akkor válnak elbeszélhetővé, ha létezik egy olyan „nyelv”, amely elmondhatóvá teszi őket. Ez a nyelv pedig Nidhi Trehan és Nando Sigona szerint a neoliberális kapitalista demokráciák ideológiai támogatója, az „emberi/kisebbségjogi diskurzus”, melynek legfőbb ereje éppen abban rejlik, hogy szétválasztja a politikai, jogi aspektust és a gazdasági meghatározottságokat (Trehan-Sigona 2009). Ekképpen főszereplőink, az észak-magyarországi hátrányos helyzetű régiók „magyarjai” és „cigányai”, szükségképpen egymás ellenfeleivé válnak, hiszen amíg a „cigányságból” vagy „cigányságtól” fakadó sérülések „mindkét oldalon” elbeszélhetők lesznek – „magyar oldalon” a szélsőjobb, „cigány oldalon” az emberi jogi diskurzus által kínált nyelven –, addig az a közös meghatározottság, amit a neoliberális gazdasági fordulat hozott, elbeszélhetetlen marad. A gömbaljai magyarok szintén méltatlankodva veszik tudomásul, hogy „mindenkit csak a cigányok érdekelnek”, miközben az „ő” problémáikról, vagyis a mezőgazdasági termelés ellehetetlenüléséről, az egzisztenciális bizonytalanságokról, a közösségiség széteséséről senki nem faggatózik. Szombati Kristóf szerint éppen ez az „elhanyagoltság”-érzés vezet, a fenti okokból is, a cigányellenes érzületek megerősödéséhez.

Nyilvánvalóan nem fogjuk feloldani azt a mély belső ellentmondást, amely az emberi/kisebbségjogi diskurzus és a neoliberális gazdasági rend között feszül. Csak azt tudjuk bemutatni, ahogyan az előbbi által generált erőforrások bekerülnek a helyi kontextusba, valamint azt, hogy hiányuk miként mérhet végső csapást a lokális önszerveződés első próbálkozásaira. A harmadik lány, Szintia történetének kereteit éppen a „cigányság” erőforrásként történő megjelenése és a helyi kontextusban működő viszonyok dinamikai alakítják.

Keresgélők és tapogatózók

Gömbalján a 2000-es évek elején nem létezett sem helyi, sem „külső” központtal rendelkező civil szervezet, amely a roma közösségért vagy annak nevében tevékenykedett volna. A régió más falvaiban is csak elvétve találkoztam ilyesmivel. A cigányság jelentései és szerveződései elsősorban a helyi hatalmi viszonyokhoz kötődtek; azok a diskurzusok, amelyek nemzetközi vagy akár nemzeti szinten fejtették ki hatásukat, szinte „idegen nyelvnek” tűntek a helyi kontextusban.²⁹ A 2010-es évek elejére azonban a helyzet megváltozott. Gömbalján a régióbeli viszonyokhoz mérve lokális szinten erős befolyású Roma Egyesület mellett, 2010-ben a TASZ jogvédő irodát hozott létre, napjainkban pedig időről időre önkéntesek, civil szervezetek jelennek meg, hogy segíteni próbáljanak a helyi cigány gyerekek és fiatalok helyzetén. Ez a radikálisnak tűnő változás az aktorok elbeszéléseiben is megjelenik, és úgy tűnik, a „fentről” a helyi kontextus felé nyitó „keresgélők” és a „lentől” felfelé irányuló „tapogatózók” olykor egymásra találhatnak.

„A TASZ (Társaság a Szabadságjogokért) jogvédő szervezet hivatalosan 2010 tavaszán indította el Romaprogramját – mondja egy interjúban Dénes Balázs, a TASZ elnöke. – Egyszerűen eddigre lett a helyzet annyira rossz Magyarországon a romák helyzetével kapcsolatban, hogy komoly emberi jogi szervezet nem mondhatta azt, hogy nem foglalkozik diszkriminációs kérdésekkel, nem foglalkozik a roma ügygel. A roma program helyi partnerekkel dolgozik – folytatja –, és különösen fontosnak tartjuk azt, hogy roma közösségekből tudjanak kiemelkedni olyan szereplők, akik a jogvédelemben szerepet tudnak kapni.”

A TASZ 2010-ben 19 Borsod-Abaúj-Zemplén megyei településen, köztük Gömbalján hozott létre jogvédelmi pontokat. Az első lépés az volt, hogy megtalálják azokat az embereket, akik az önszerveződés „első csírái” lehetnek, akiket ez a demokrácia iránt elkötelezett, kormányoktól független, ám anyagilag teljes mértékben adományozóitól függő szervezet útjára indíthat mint a helyi közösség később már önálló szerveződésének vezető figuráit. Az első megkeresett ember Gömbalján, mint a többi településen is, a helyi CKÖ akkori elnöke, Tibi volt. Tibi akkor már ötven körül járt, ami eleve megnehezíthette, hogy elsajátítson egy, a TASZ által képviselt, merőben új érdekképviselési formát. Habár elvállalta a megbízatást, a munka jelentős részét harmadik lányára, az akkor csupán 19 éves Szintia-ra bízta.

A fentiekből úgy tűnhet, mintha a TASZ új koncepciója megvalósításának terheit, a lokális érdekképviselés kialakítását egy kamasz lány vállára helyezte volna. Ugyanakkor a TASZ 2010-ben már egy némileg „előkészített” terepre érkezett. Szintitől, apjával ellentétben, nem állt annyira távol a „helyi roma közösség” mint egész képviselésének ideája. Szintia tizenéves volt, amikor unokatestvére, Erzsike és az ő férje megalapította a Gömbaljai Romákért Egyesületet, kamasz lányként mindig

²⁹ Ez utóbbit jól példázza az integrációs oktatáspolitikai szinte teljes kudarca, vagyis hogy a kormányzati szinten megcélzott döntések és rendelkezések az integráció elősegítéséről hogyan vezettek a totális iskolai szegregáció kialakulásához.

szívesen részt vett az egyesület programjaiban. Az egyesület szervezésében társaival olykor Balatonon táboroztak, máskor pedig olyan pesti nevezetességeket látogattak meg, mint a Parlament és az Állatkert. Ezek az események már létükkel kikezdték a cigány-magyar különbségtétel hierarchikus működési módját, hiszen bennük minden pozíció a „cigányhoz” tartozott, legyen az a szervező, a felnőtt kísérő, vagy a gyerek.

Természetesen nem kisebbítem a Balaton, a Parlament és az Állatkert vonzerejét, azonban nem elsősorban az úti célok révén váltak e programok felejtethetetlen élménnyé, hanem a közös utazás módja miatt, amely unikálisnak látszik a cigány-magyar különbségtétel hosszú történetében. A „sok cigány együtt” ugyanis számos szempontból veszélyesnek tűnik. Ha gömbaljai barátaimmal csapatostul mentünk valahova, többször igazoltattak, mint életem során összesen, vagy ha csak ketten voltunk. A szórakozóhelyek szintén nem ismerik fel a „cigányt”, ha egyedül érkezik, azonban, ha többedmagával, akkor a társaság sokszor fenn akad a „face-kontrollon”. A csoportos jelenlét tehát rögzíti a cigányság kijelölő, stigmatizáló jelenségeit, így a társaságot szükségképpen a közös „szégyen” szövetsége köti össze. Az egyedüllét, bár más szempontból veszélyes, e tekintetben több mozgásteret ad (Horváth 2008).

Habár az egyesület programjai hasonló helyzeteket produkáltak, ahol „sok cigány” van együtt, ez nem járt a stigmatizáció bénító hatásaival. Hiszen ez az együttlét egyrészt „választott” volt, hiszen a Roma Egyesület szervezte őket, másrészt Erzsikéék igyekeztek olyan kirándulásokat szervezni, amelyek követték a mainstream útvonalakat: Parlament, Állatkert és a Balaton, melyek elsődleges úti céljai a vidéki iskoláknak és gyermekjóléti intézményeknek is. A résztvevők általában, ahogy Szintia is, az egyesület alapítói és családtagjaik közül kerültek ki. Ez olyan „válogatott” társaságot jelentett, amelynek tagjai osztották a korábbiakban „rendes cigányságnak” nevezett identifikációs mintát, így kevésbé kellett tartani a cigányság veszélyes jelenségeitől. Szintike tehát egy olyan szintéren tölthette kamaszkora egy részét, amely sem nővéreinek, sem szüleinek nem adatott meg: egy hivatalos, ám önszerveződő cigány intézmény keretei között. Habár nyilvánvalóan az egyesület sem volt mentes a rokoni különbségtételek fragmentáló erejétől, létrejötte és működése a gömbaljai roma közösséget mint „egészt” hozta be a társadalmi jelenségek és viszonyok közé, az erőforrásokért folytatott küzdelemben, amely alapvető változásnak tűnik a cigányság stratégiáiban és identifikációs lehetőségeiben.

Szintia kis jogvédő „irodája” kezdetben az egyesület székházában kapott helyet. Heti három alkalommal, napi két órán át fogadta a panaszosokat, miközben folyamatos skype-kapcsolatban állt a TASZ ügyvédjével. Szintia tevékenységét a TASZ koncepciójának megfelelően önkéntes alapon végezte. Ám mind a TASZ-pont, mind az egyesület munkáját végigkíséri az a fentiekben is említett ellentmondás, amely az emberi/kisebbségi és a szociális jogok megkülönböztetéséből fakad. Szintike legnagyobb nehézségét éppen e kettő rendszerszintű szétválasztása jelentette, hiszen a „terepen” ezek soha nem válnak el egymástól, hanem együtt hozzák létre a „cigány” sérülékeny pozícióját.

A kisebbségi és szociális jogok keresztüüzében

„Szeretem csinálni amúgy – mesél Szintike TASZ-os tevékenységéről –, de néha megfúlok az idegbe, rendesen kikészítenek, hogy nem értik aztat, hogy ez most mi. Hogy én nem vagyok ÉMÁSZ meg családsegítő, hogy hiába hozza ide a számláját, mert ők szegények, azt hiszik, hogy most én már milliomos vagyok, én már mindent elintézek! És azt hiszik, nem akarok segíteni, és akkor el kell magyarázni, hogy Mari, mi nem tudunk pénzt adni... nehéz ezt elmagyarázni nekik.” És valóban nem könnyű, hiszen az „anyagi” és a „jogi” aspektus a mindennapok szintjén egymást támogatva, szétválaszthatatlanul hozzák létre a cigány pozíció alapvető kiszolgáltatottságát. Úgy tűnik, a TASZ helyi önkéntesének egyik legfőbb feladata tevékenysége során éppen az, hogy e kettő megkülönböztetését elfogadottá tegye mint a „fennálló rend” evidenciáját, megértesse a célcsoporttal: melyek azok az esetek, amikor a TASZ-hoz lehet fordulni, és melyek, amikor nem.

Pityuka egy alkalommal kétségbeesve keresett meg. Éppen munkába tartott biciklijén, amikor megállították a rendőrök: „Fényes nappal volt, ozt még a lámpát keresték – meséli. – 20 ezer forintra büntetett, ozt ha nem fizetem, még elvisznek itten. Ha tudnál adni valamennyit, mert itten senkinek se nincs, kamatra elvenni meg ugyanott vagyok. – Nekem nincs pénzem most, Pityuka – feleltem –, de ott a TASZ-pont, éppen az ilyen esetekre, a »fekete Sanyit« is mindig büntetgetik a rendőrök, az ő ügyét is a Szintike viszi. – Á – mondta elkeseredetten –, nem segítenek azok semmit se, múltkor is levették az áramot az ÉMÁSZok, ozt nem segítettek! – Itt azonban, ha fenntartásokkal is, de átvettem Szintike szerepét, a szociális és emberi/kisebbségi jogok szétválasztásának szigorú törvényét magam érvényesítettem – Figyelj, Pityuka – mondtam –, az ÉMÁSZ azért kapcsolta le az áramot, mert nem fizetted, tudom, hogy nem direkt, de azzal a TASZ nem tud mit csinálni. A rendőr viszont azért büntetett meg, mert cigány vagy, magyarokat sose büntetnek ilyesmiért. – Há’ nem, nem, csakis a cigányokat! – felelte. – Na, látod!” – nyugtáztam felismerését.

Habár Pityuka később pánikszzerűen fizette be büntetését első fizetéséből, nehogy „elvigyék”, egy-két év múlva a „terep” kezdte elsajátítani a fenti szétválasztást. Lassan beépült a helyi evidenciák közé, hogy bizonyos esetekben nem állnak védtelenül a cigány pozíció kiszolgáltatottságával szemben. Ugyanakkor szinte minden, akár sikeres eset is magában hordozza a fenti feszültségeket. Gina és Rudi, mindenkori házigazdám például pár évvel ezelőtt „eltartási szerződést” kötöttek a telep egyetlen „magyar” lakójával, Jolánka nénnivel. Ez a gyakorlatban azt jelentette, hogy a nyolcvanas évei elején járó asszony Rudiék népes otthonába költözött, nyugdíja pedig bekerült a család költségvetésébe. Jolán néni idős volt és gyenge ahhoz, hogy létfenntartását egyedül intézze, egyedüli rokona, alkoholista fia folyamatosan zaklatta, tőle nem számíthatott segítségre. Rudiéknál azonban védelmet, ellátást kapott, és ami legalább ilyen fontos, nem elszigetelődött magányban, hanem közösségben élhette le utolsó éveit. Jolán néni 86 évesen hunyt el, utolsó hónapjaiban szinte magatehetetlen volt, Gina gondoskodott róla, fürdette, etette, tisztába tette, a helyi orvos pedig hetente

tájékozódott állapotáról. Halála azonban igencsak megrendítette a család amúgy is katasztrofális anyagi helyzetét. Bár temetési költségeit a szerződés szerint Rudiéknak nem volt kötelező állni, a valóságban elkerülhetetlenné vált.

Gina ebben az évben temette el anyját és legkedvesebb testvérét, a család „leg-erősebb” láncszemeként a temetések költségei is rá hárultak, és egy újabb hasonló horderejű kiadás elviselhetetlennek látszott. Így aztán végső kétségbeesésében a polgármesterhez fordult: „Tudod, hogy ki nem állhat engem – meséli –, úgy tett, hogy engem, ő amíg polgármester, nem hív be dolgozni! De nem is hív! Mióta ő van, engem nem hívtak! Ozt úgy tett, ő meg a jegyző meg az egész magyarok beszélnek a faluba, hogy ozt a pénze kellett a Jolán néninek, ozt eltemetni meg nem akarjuk. És mostan ő feljelentett engem ez végett, hogy csak azért is kib.....n velem, hogy mink nem úgy bántunk a Jolán nénivel, hogy ő miattunk halt meg!”

A falu vezetősége egyébként is gyanakodva szemlélte az „utolsó telepí magyar asszony” fenti kiszolgáltatottságát egy cigány családnak. Jolán néni esete számukra a magyar hegemonia hanyatlásának nyugtalanító bizonyítékát jelentette. Mindezt tovább erősítette, hogy ez a jelenség gyakran jelenik meg a médiában bűnesetként, amikor is az erőforrásaitól megfosztott, elmagányosodott „magyarok” kiszolgáltatottjai lesznek a cigányság informalitásában rejlő erejének, „csicskaként”, embertelen körülmények között szolgálnak egy-egy kiterjedt családot. Gináék „eltartási szerződése” csak bizonyos aspektusait tekintve hasonlított ezekre az esetekre, például abban, hogy a cigánysághoz kapcsolódó informalitásban olykor nagyobb erő rejlik, mint a többségi pozíció formalitáshoz kapcsolódó hegemoniájában. Ez a strukturális „felfordulás”, a magyar-cigány különbségtétel hierarchiájának e radikális felborulása értelmeződött bűnesetként a helyi vezetők szemében.

Gina igencsak megijedt a feljelentés hírére, és feldúlva a Polgármesteri Hivatalba indult: „Ozt én már az idegbe nem is tudtam, mit csinállok, há’ ki tudja hova elér ennek a keze (a polgármesternek), rendőr volt, vagy hogy, ozt, ki tudja, milyen barátai vannak?! – meséli. – Ozt Erzsike látta, milyen állapotban vagyok, ismer ő engem, én nem nézem aztat akkor, hogy mit teszek, ozt ő nyugtatott, hogy »Gina, így ne menj be!« Ozt most így segítenek, tudod, itt van ez a TASZ, ez a romák jogát védi, ozt kedden bemegyünk a Szintikéhez, ők segítenek, ha kell ügyvéd által is. Mert az orvos is tanúsítja nekünk, hogy, így mondta: »itt bántalmazásnak elhanyagolásnak jele nem volt!«”

Mint látjuk, az egyesület és a TASZ alternatív érdekérvényesítési módot kínált fel Gina számára, aki élete során leginkább a „cigányság verbális erőfölényével” igyekezett megvédeni magát. Gina mindig is büszke volt azon készségeire, hogy bármikor bármely nagyhatalmú magyarba képes belefojtani a szót. Ugyanakkor tudjuk, hogy ezek a pillanatnyi „győzelmek” csupán álságos újratermelői a hatalmi viszonyoknak. Ginát végül sikerült megvédeni egy, az elsősorban származásából fakadó igazságtalansággal szemben, ugyanakkor volt, amiben sem az egyesület, sem a TASZ nem tudott segíteni: „Hiába írja a szerződés – mondja Gina –, hogy mink nem vagyunk kötelesek eltemetni, de mostan hogy tehetném meg?! Há’ most hallgassam aztat,

hogy a pénzi kellett, és eltemetni se tudtuk?! Így mondogassák befele a magyarok! Kiehezzük aztat, akárhogy is lesz, Cili, eltemessük tisztességben.”

Az Egyesület és a TASZ jelenléte azonban mindenképpen felforgatja a cigány–magyar különbségtétel hierarchikus viszonyait, mivel olyan közszereplővé szervezik a cigányságot, aki immár ki tud lépni a rokonság privát szférájából, ahová az asszimilációt támogató rezsim beszorította. Ugyanakkor ennek az „új cigánynak” a létezése és aktivitása nagyban a fenti fejezetben taglalt forrásoktól függ, ahogy Rudi a minap összefoglalta: „ha nincs pénz, nincs szervezet”, ami akkor is igaznak tűnik, ha a „cigányság” sajátos önszerveződése folyamatosan zajlik. Igaz, ez az „önszerveződés” kevéssé a TASZ által képviselt emberi jogi diskurzus keretei között működik, hanem sokszor inkább az elemi indulatok szintjén.

Egy nehéz nap

2011-ben az ismert gyöngyöspatai konfliktus után pár hónappal riasztó hírek kezdtek keringeni a faluban: „A falunapra bőrféjű zenekart hívtak meg – mondja Szintike –, ozt, ha itt a cigányok megtudják, ők nekik nem mondhatod, hogy na most ne gyertek befele 4 és 5 között! Meg tudod milyenek, ha mondd, csak azért is gyönnék, és igazuk is van, még ők maradjanak otthon?! Tudod, milyenek, ők akkor csak azért is gyönnék megmutatni, hogy na velünk, cigányokkal nem lehet! – És nem lehet beszélni a polgármesterrel? – kérdeztem. – Hát neki se érdeke, hogy balhé legyen a faluban. Ezsikéék mit szólnak? – Á, Erzsike! – legyintett Szintike. – Félnék ők, nem mernek ők kezdeni a polgármesterrel, majd apum, majd apum elintézi!” – zárta meggyőződéssel beszélgetésünket.

Végül az Egyesület és a CKÖ együtt tett bejelentést a közeli nagyváros rendőrségén, hogy a falu vezetősége többszöri felszólításra sem vette ki a fesztivál programjából az egyik legismertebb szélsőjobboldali zenekart, és félő, hogy a zenekar fellépése „etnikai” konfliktusokat fog kirobbantani a faluban. „A rendőrök rendesen ki voltak készülve – meséli Erzsike –, hogy még nekik nincs elég bajuk, még csak ez kellett! Ó – azt mondja az egyik főtörzs vagy százados vagy ki –, ó – azt mondja –, Istenkém, adj egy jó nagy vihart, mossa el az egészet – így még rendesen fohászzkodott.” A várva várt vihar ugyan nem jött meg, de a polgármester és a jegyző később visszakozott. Szerintük pusztá félreértésről volt szó, az említett zenekar tagjai valóban a szélsőjobboldal egyik legismertebb együttesében játszottak, de ez már egy másik, sokkal visszafogottabb formáció, a zenekar régi neve csak tévedésből került be a műsorba. Végül az együttes nevét törölték a programból, az „új formáció” pedig délután 4-kor megtartotta koncertjét. A zenekar valóban a nemzeti rock irányát képviselte, de ez leginkább csak azoknak tűnhetett fel, akik (mint én) a búcsú zajos forgatagát legyőzve próbálták megérteni a dalszövegeket, amelyek legfőképpen a „magyarság” sérelmei körül forogtak. Míg a „magyarság” sérelmei nem sokakat kavartak fel, addig a „cigányság” fenti feszültségei, habár némileg feloldódtak a

falunap forgatagában, nem csillapodtak teljesen. Sokak hangulatát megmérgezték a napok óta hallható hírek a „gárdista” zenekar érkezéséről, és ez a feszült hangulat kis híján tragédiát okozott.

Aznap, szokásom szerint, házigazdáméknál időztem. Gina egész délelőtt morgott, hogy ő bizony nem megy a „majom magyarok” közé, férje és gyermekei pedig inkább elmenekültek borús hangulata elől. Fia, Mózes még haza-hazajárt győzködni egy kicsit, de aztán ő is felhagyott a próbálkozással. Késő délután felé azonban, pár pohár ital hatására, Gina mégiscsak nekiindult megnézni, milyen is a mulatság. Rudi ilyenkor rendszerint lemond a részeg bulizás örömeiről, józanul őrzi feleségét, hogy az biztonságban kitombolhassa magából az asszonyi lét felelősségének fáradalmait. Gina általában szeret az események középpontjában lenni, még akkor is, ha nem veszélytelen. Most is egy konfliktus kellős közepébe csöppent. Éppen egy kiterjedt családok közti verekedés volt kibontakozóban, ugyanis az egyik Rostás fiú elszerette unokatestvére feleségét. Az út szélén gyülekeztek a cigányok, ki-ki keresve a helyét a szolidaritás hálózataiban, ám Gina fellépésével alaposan összekuszálta a szálakat: „Há’ mit csináltok he?! – tette fel a kérdést – Kinevetessük magunkat, he?! Hadd nevéssenek a magyarok: na a bolond cigányok, nem kell ide gárdista, meg bőrfejú, egymást is megölik ezek! Hát ez kell nektek?! Még mirajtunk nevéssenek?! Egemást bántsátok?! Igazuk is van a magyaroknak, hogy leköpdösnek minket! Hogy így szégyenítitek magatokat egy p..a miatt!” – Talán Gina monológjának hatására vagy a közeledő rendőrök miatt, de lassan lenyugodtak a kedélyek, míg Rudi sokkos állapotban figyelte az eseményeket. – „Gyere már, he – szólt feleségének –, miért kell neked mindenbe beleszólni?! – Mikor Gina többszöri felszólításra sem volt hajlandó feladni békítő szerepét, egyedül indult vissza a telepre: – Há’ ez az asszony! – morogta – Ez fog engem egyszer elvitetni! Neki mindenbe bele kell szólni, mindenhol ott kell lenni! Haljak meg, de ott hagyom egyszer!”

Természetesen Rudi sem akkor, sem később nem hagyta el feleségét. Kicsit beszélgettünk, majd elindultunk vissza a buliba, hogy megnézzük, mi is a helyzet. Addigra Gina már együtt ropta a többiekkel: cigányok és magyarok, bár nem egymással, de együtt táncoltak a nyolcvanas évek slágereire. A falunapok általános menete szerint, minél előbbre haladtunk időben, annál kevesebb magyar és annál több cigány képviseltette magát. Este 11 körül már csak a helyi cigányok mulattak, a Pestről érkező szervező csapattal kiegészülve. A pesti „különítmény” legifjabb tagjai, 19-20 éves srácok, az egyre több ital hatására elkezdtek beszívárogni a táncolók közé. Először a lányokat környékezték meg, akik udvariasan hárították közeledésüket, és jelenlétüket inkább komikusnak tartották, mint sértőnek, vagy felháborítóknak. Betti, Szinti és a többi lány jól szórakozott rajtuk. A fiúk lassanként vették az adást, rövidesen visszazártak saját kis köreikbe. De bizonyos értelemben az egész buli az övük volt, hiszen az ő haverjuk állt a DJ-pult mögött, az ő ismerőseik szolgáltak ki a pultoknál. Talán a sok alkohol vagy a fenti biztonságérzet következtében egyikük felmászott a színpadra, és ott különös táncot lejtett. Produkcióján haverjai jól szórakoztak, a helyiek

pedig elintézték annyival, hogy „bolond pesti gádzsó”, aki azonban újabb figurával bővítette a koreográfiát, lehúzta a nadrágját és megmutatta „magát” a közönségnek.

Mivel a helyiek leginkább saját mulatságukkal voltak elfoglalva, a szerencsétlen gesztust csak egy fiú, Imruska vette észre, aki azonban hamar felhívta rá a többiek figyelmét: – Dik, he, az a f.....ó gyerek, lehúzta a gatyáját, a f...t mutogassa nekünk! – ordította. Hangja megakasztotta a buli békés menetét. – Melyik volt az, melyik? – kérdezték tőle. A legtöbb férfi saját dühével viaskodott, miközben a pesti ifjak is csatasorba álltak. Gina most sem késlekedett kezébe venni az események irányítását, de már túl sokat ivott ahhoz, hogy a békítő szerepét vegye magára: – Melyik volt az, he?! – kérdezte ő is –, aki a f....t mutogassa nekünk?! – Egy pillanatig úgy tűnt, az események kiszámíthatatlan, tragikus fordulatot vehetnek, a fiú szerencsétlen gesztusa a megalázás performanszává vált az amúgy is feszült napok után. A kérdésére azonban nem várt válasz érkezett: – Hé, hé – tört magának utat egy középkorú férfi –, bocsánatot kérünk, ne haragudjatok! – mondta –, ő a fiam, és nagyon részeg, haza is zavartam, ne haragudjatok rá, nem tudta, mit csinál, otthon majd kap két pofont, azt elbeszélgetek vele!”

A különös új szereplő kissé oldotta a lincshangulatot, amit mi, józanabbak, igyekeztünk kihasználni. Rudi, Szinti és még páran nyugtattuk a háborgókat, próbáltuk őket meggyőzni a gesztus ártalmatlan voltáról. Akciónk sikeresnek bizonyult, az esemény azonban véget vetett a mulatozásnak. Feszült hangulatban indultunk hazafelé, útközben még sokan kommentálták az eseményeket: – Állatoknak néznek minket! – morgolódtak többen. – Mert mink cigányok vagyunk, az egyik még fényképezett is, he akár az állatokat!” – Mózes „bátyjai” után baktatva hallgatta a véleményeket, majd hazaérve levonta a maga kis következtetéseit: – „Holnap elkapjuk őket, megkeressük azt a gádzsót, megszurkáljuk őket! – jelentette ki eltökélten. Habár szavai csak az általános hangulatot visszhangozták, apja megijedt az agresszív hangoktól: – Kit szurkálsz te meg?! – kérdezte fiától. – Kit szurkálsz te meg, nagy ember?! – kérdezte újra, néma csendet parancsolva a házban. – Tudod te, mit beszélsz?! Ozt késed is van, he?! Úgy, úgy, szurkáld csak meg, az egész magyar kapjon, he! Na, menjél lefeküdni, még egy ilyen, he ozt én váglak szét! – Mózes ijedt dacossággal vonult el a szobába. Amikor kicsit később én is követtem példáját, még mindig csak feküdt az ágyon a sötétben, még sötétebb gondolataiba mélyedve. – He, Cili – szólított meg –, ha ezek a gárdisták megölnek egy cigányt, akkor ők nem kapnak semmit? Igaz, ők nem kapnak semmit? – De, kapnak – feleltem –, de ezek nem gárdisták voltak, csak részeg srácok, nem akartak rosszat. – He, nem akartak, azért mégse kéne a f...t mutatni! – Hát, nem” – nyugtáztam. Mózes magára húzta a takarót, és lassan elmerültünk saját álmainkban.

Másnap a napfényes búcsú sűrű eseményei elfeledtették az előző esti sérelmeket. Szinti a tőle szokott iróniával beszélt a történekekről: „Na még ha gárdisták jönnek, he, akkor mi lett volna?! Csóri magyar gyerek, he – mondta nevetve. – Nem tudta ez, hova jött, itt ez a valóvilág, itt a lét a tét!” – poénkodott.

A nevetés

Szintike iróniája fontos dologra hívja fel a figyelmet. A fenti helyzetek sokasága, a nyílttá váló „etnikai” feszültségek vagy a cigány pozíció számtalan kiszolgáltatottsága elleni küzdelem, úgy tűnik, megkövetel egyfajta jellegzetes habitust azok részéről, akik akár intézményes úton igyekeznek képviselni saját közösségüket. A humor mindig is szerves része volt a cigányságból fakadó sérülések kezelésére, főként egy fajtája, a mindent átjáró önirónia, amely értelmezhető a „mindenható” magyar tekintet előtti megfelelés parodisztikus eljátszásának vagy éppen a nem megfelelés lehetőségével való kísérletezésnek. Visszatérő formula például az „én már nem foglalkozok cigányokkal” provokatív kijelentés, amely mindig derűtséget vált ki, de hasonlóan népszerű játék a „tipikus cigány” alakok megjelenítése, vagy a magyarok szemében tabunak számító szexuális tartalmat hordozó „csúnya beszéd” játékos használata: „Mit főztél? – kérdezi egyik asszony a másiktól. – G.it, jó nagy kolbásszal – hangzik a csattanós válasz. – Úgy a jó, jó nagy fekete kolbásszal” – kontráz a kérdező, míg a közönség jól szórakozik. Mindenki tisztában van vele, hogy magyarok közt az efféle humor megbotránkozást váltana ki, de a „cigányok értik a viccet”.

Ebből a szempontból mindenképp tanulságos az a különbség, ahogyan az Irigy Hónaljmirigy *Bazi nagy roma lagzi* című tv-műsorát fogadta a roma értelmiség és a cigánytelepi közeg. A társulat 2002-ben a *Bazi nagy görög lagzi* című nagy sikerű mozifilm mintájára készítette el a produkciót, amely hemzsegett a romákat sújtó előítéletektől. A roma értelmiség befolyásos része a műsor letiltását követelte és nyilvános bocsánatkérést az alkotók részéről, míg a cigánytelepi közönség nagyon is élvezte az adást. Ez utóbbiak számára elementárisabb volt az az élmény, hogy saját paródiafigurákat láthatják a tévében, mint a tartalom sértő volta, és akkoriban nem is igazán értették a roma értelmiség felháborodását. Hasonló tendencia az úgynevezett cigányviccek vagy sértő szándékkal feltöltött Youtube-videók kezelése, amelyek szintén nagy népszerűségnek örvendenek a cigánytelepiek között. Majdnem egy évtizednek kellett eltelni és nagy horderejű társadalmi változásoknak kellett történni ahhoz, hogy ezeknek az alkotásoknak a problematikussága egyáltalán felmerüljön ezekben a közegekben. Vagyis, bár a cigányság stigmatizáló megjelenítése és az önirónia a befogadás szintjén számos ponton fedi egymást, a közönség összetételétől függően nagyon is különbözik az alkotások hatása. Úgy tűnik, a humor egy olyan rést kínál a társadalmi jelentésekben, amely oldja a cigánysággal való egyenes azonosulás nehézségeit, hiszen „pusztán” játékként jeleníti meg.

Szintikét nyolcéves kora óta ismerem, és az elmúlt tizenöt évre visszatekintve elmondható, hogy mindig is ezen „rés” biztonságot adó, ám szűk területén érezte jól magát. Ha a pozícióját kéne röviden megjelenítenem, egy jellegzetes képet idézhetek fel, amikor is lezseren támasztja az ajtófélfát, és nevet. Hol együtt nevet a „cigányokkal”, hol csak sajátos pozíciójából tűnnek viccesnek az események, máskor pedig a tanárait kergeti az idegösszeomlás felé szűnni nem akaró nevetésével. Sokszor kaptam Szintikét még fékevesztett bulikon is ebben a sajátos helyzetben: józanul nekidől a

falnak, figyel, és jól szórakozik. „Na, mi van Szintike, jó a mozi? – kérdezem. – Há’ az az, 3D, szemüveg nélkül!” – veszi a lapot.

Szintike az apja szerint mindig is a család esze volt. „Betti nagyon szép, de hát nincs sok neki ott benn, de Szinti ő más, ő neki van gógyi, ő az apjára híz – mondja büszkeséggel. – A tanárok is megmondták, esze az van neki, de nem arra használja, amire kéne!” És valóban, Szinti nem a tanulásban jeleskedett, hanem abban, hogy némiképp egyedülálló pozíciójából valahogy elrendezze a világot maga körül, és erre a humor tűnt a legalkalmasabb eszköznek. Általános iskolás volt, amikor a szülei relatív előnyös társadalmi pozícióját leginkább élvezhette. Ő még nem az „elcigányosodott” iskolában kezdte meg tanulmányait, ám az osztályban hátrányosabb helyzetű unokatestvérével, Verával alkottak felbonthatatlannak tűnő szimbiózist. Szintike, Verával ellentétben, mindenképp „jobb sorsra érdemes” tanulónak tűnt tanárai szemében, akire csak rossz hatással lehettek a Verához hasonló „kezelhetetlen” diákok. Vera hamar lejjebb bukkott, és habár Szintikének nem okozott különösebb gondot kijönni akár magyar osztálytársaival is, nővérehez hasonlóan szabadidejének nagy részét a cigánytelepen töltötte. Sokszor szülei nélkül jött, hiszen mamájához bármikor kiengették. A „cigányos” gyűjtögető munkákban ugyan nem vett részt, de szívesen segített mamájának vagy unokatestvéreinek válogatni a csigát vagy a gombákat szortírozni. Roppant mulatságosnak találta ezeket az elfoglaltságokat. Sokszor azonban csak kívülről figyelte az eseményeket, hallgatta a felnőttek, főleg Mamóka és Gina „meséit” a cigányok életének viszontagságairól. Gina egy alkalommal a kígyók és a szoptatós anyák „ősi” ellentétéről adott elő tanulságos történetet. A történet szerint a szoptatós anyák jobban teszik, ha nem mennek ki az erdőre fáért, ugyanis az ott lakozó kígyók kimondottan az anyatejre vadásznak, szenvedélyük az efféle eledel, ezért az anyák nagy veszélynek teszik ki magukat. Az általános iskolás Szintike érdeklődve hallgatta a történetet, majd csendben megjegyezte: „Dehát a kígyók nem bogarakat esznek, meg kisebb állatokat!? – Kérdését csak mi hallottuk meg kollégámmal, a többiek nagy szörnyülködésükben ügyet sem vetettek rá. – Hát igen – jegyezte meg kollégám –, az iskolában ezt tanultad, ez meg egy másik történet.” Szintike elnevette magát, így nyugtázva e két „tudás” közti összeegyeztethetlenséget és saját speciális helyzetét.

A nevetés később is védjegyévé vált, olyannyira, hogy az iskola nem tudott mit kezdeni ezzel a sokszor cinikusnak tűnő reakcióval. Olykor napokig ismételtetett egy-egy neki tetsző beszólást, amelyek általában furcsaságukkal vagy felforgató jellegükkel nyerték el tetszését, megmutatva a domináns diskurzus gyengeségét. „Dik, he – mesélte nevetve –, nagyon dzsuker volt ma egy gyerek az iskolába! Kérdezi a tanár, mikor volt a honfoglalás, erre azt mondja: »pénteken!«, he »pénteken!«, nagyon dzsuker!” Úgy tűnik, Szintike fantáziáját megmozgatták ez ehhez hasonló érdekes „találkozások”. Michel De Certeau stratégia és taktika közötti megkülönböztetését fedeztem fel ebben a jelenetben. Míg a stratégia Certeau szerint a hatalom eszköze, ő jelöli ki a kereteket, építi az intézményeket, kanonizál eseményeket, írja a „történelmet”, addig a taktika a „gyengék” fegyvere, ereje a használatban rejlik, a hétköznapiakban, a stratégia által felépített tér használatában, mint például az iskola.

A fura válasz éppen ennek a kettőnek a különbségére hívta fel a figyelmet, vagyis a gyerekek idejének és a történelem mint hegemon tudás nyelvezetének nehezen összeegyeztethető különbségére (De Certeau 1988: 51–56).

Szinti ehhez hasonló élményekkel szórakoztatta magát az iskolában, ő maga azonban sosem volt botrányhős vagy mókamester, inkább a szituációk abszurditását verte nagydobra folytonos nevetésével. A tanárok érzékelhették Szintike nevetésének veszélyeit, vagyis azt, hogy ahol ő „áll”, onnan tulajdonképpen minden mulatságosnak látszik, és talán nincs is semmi, ami komolyan vehető. Szintikét ennek megfelelően hetedik év végén megbuktatták etikából. De a bukás sem érte el a kívánt hatást, Szintike ezt is igen viccesnek találta, hiszen mindenki matekból vagy történelemből bukik, míg ő etikából, ami mégiscsak egyfajta töltelék-tantárgynak számított a tanulók szemében. Szintia azonban nem pusztán az iskola helyzetében látta viccesnek azokat a dolgokat, amelyek másokat egészen más reakciókra serkentenek. Míg szülei szerették nagy hangon elítélni azokat, akik „leszékenyítik” magukat a faluban, azaz nem a „magyar” normáknak megfelelően viselkedtek, addig Szintia érdekesnek és humorosnak találta ezeket a jeleneteket. Egyik nagybátyjának, Lajinak és feleségének évente született gyerekük, már a hetediknél tartottak, amikor jobban odafigyeltek a védekezésre. A „cigányok”, legalábbis Szinti rokonsága, rosszallóan, fejcsóválással reagáltak az újabb és újabb gyerek érkezésére, Szinti viszont szórakozatónak találta a jelenséget: „He, a 2006-os évjárat lesz a legjobb!” – poénkodott. Bár a felnőttektől sem állt távol az egyébként szégyellendő dolgokon való nevetés, ők többször érezték fontosnak nemtetszésüket kifejezni.

Szinti 14 éves koráig nem mutatott különösebb érdeklődést bármilyen jövőbeli hivatás iránt, bár szülei szerették volna, ha legalább ő megszerzi az érettségit. „Családsegítő leszek vagy védőnő, mind elvitetem a gyerekeiteket, az összes cigány pulyát vitetem el!” – viccelődött, ha szóba került a téma. Végül szülei úgy döntöttek, hogy alapítványi iskolába íratják, fodrászatot és kozmetikát tanulni. Inkább kifizették a tandíjat, csakhogy lányuk elkerülje az állami iskolák hatalmas lemorzsolódási veszélyét. Szintike viszont sosem érdeklődött különösebben a szépzészet iránt, míg kortársai folyamatosan hajukat fazonírozták, sminkeltek és naponta többször átöltöztek, addig őt hidegen hagyták ezek a dolgok. Bár kialakította a maga külön stílusát, sosem töltötte tükör előtt az egész napot, és barátnői haját sem akarta újabb és újabb stílusok szerint beállítani. Mondhatjuk, hogy a „tinilányság” ezen aspektusa nem az ő világa volt. Mégsem tiltakozott szülei döntése ellen, mivel valójában maga se tudta, mit akar. Ezen nincs mit csodálkozni, hiszen ez sosem volt kérdés ezekben a közegekben. Generációkon át fel sem merült, hogy egy cigány gyereknek lehetnek elképzelései a jövőjéről. Habár az oktatás fontosságáról szóló ideológiák ma már ezt hirdetik, a valóság másképp fest. A falvak, városok cigány fiataljait általában beterelik a legpiacképtelenebb szakképző intézményekbe, ahol érdeklődésükre való tekintet nélkül, mind ugyanazt a szakmát tanulják. Ezért aztán egyáltalán nem különös, hogy sem Tibinek, sem Jutkának, sem pedig Szintinek nem jutott eszébe feltenni a kérdést „mi is érdekli a lányt valójában?”.

Szinti tehát megkezdte középiskolai tanulmányait. Míg unokatestvérei reggelente együtt jártak iskolába, egy osztályban vagy legalább egy épületben tanultak, ő egyedül indult útnak, számára teljesen ismeretlen „magyarok” közé. Pár hét múlva már nem „talált el” az iskolába. Amikor szülei lógáson kapták, inkább megengedték neki, hogy otthon maradjon, ha nem bírja a terhelést. November körül azonban újabb döntést hoztak: „Kivesszük mi onnan a Szintit, nem fog oda járni! – szögezte le az anyja. – Cigányozzák a lányt! – Tényleg cigányoznak?! – kérdeztem Szintit. – Hát van úgy egy-kettő” – felelte félszegen. Az effajta „cigányozás” jelentését vagy szigorúbban fogalmazva, „valóságtartalmát” nehéz felderíteni, olykor elég egy-egy diák beszólása, amely esetleg nem is közvetlenül az adott embernek szól, csak a többségi rasszista szófordulatok egyike. Olyan is előfordulhat, hogy az illető különbözőségének keserű és elbeszélhetetlen tapasztalatát fogalmazza meg így, ha a szülők a lógás okáról faggatóznak, hiszen tudja, hogy ebben az esetben teljes együttérzésükre számíthat, míg a középiskola nehézségeit nem tudná átadni nekik, hiszen ők még a 8 általánost sem végezték el. Szintike esetében csak találgathatunk, de amikor évekkkel később beszélgettünk erről, elgondolkozott kimaradása okáról: „Nem az, hogy magyarok voltak – mondta –, csak úgy ellenszenvesek, nem tudom, kényeskedtek, most mit csináljak velük?! Nem érdekelt az egész, ők elvoltak maguknak, meg én is, ozt így nem volt jó.” Szintike e kis kitérő után mégis az egyik állami iskolában landolt, és mivel csak az eladóosztályban volt hely, hát eladónak tanult. Nem egészen egy évig bírta a számára oly céltalannak tűnő „tanulást”. 16 éves korára ő is iskola nélkül maradt, mint oly sokan mások. Rá azonban a többiekétől némileg különböző élmények vártak.

A jogvédő és a szingli

Szintike tehát 16 évesen ugyanazon a „senki földjén” találta magát, mint a cigány közegekben élő kortársai többsége. A kortársak nagy része azonban rövidesen korai házassággal és gyermekvállalással töltötte ki azt a végtelen űrt, amit ez a helyzet jelent. Így a rokonság hálózataiban felnőttként lehettek jelen és életre szóló feladatot kaptak: eltartani a családot. Szintikét azonban unokatestvéreivel és cigány barátaival ellentétben nem sodorták el a kamaszkori szerelem viharai: bár folytatott titkos viszonyt egy telepi fiúval, a dolognak nem lett komolyabb kifutása. Hogy miért maradt ki a többieket menetrendszerűen előntő szerelmi lázból, több okra is visszavezethető.

Szinti nem követte szülei attitűdjét a „rendes cigányság” cenzorszerű őrzésében, de úgy tűnik, neki erre már nem is volt szüksége, hiszen eleve nem vonzódott azokhoz a női szerepekhez, amelyeket a falusi cigány pozíció felkínált. Mondhatjuk, hogy ami szüleit még ideológiaként mozgatta, nála már – Bourdieu kifejezésével élve – „habituussá” vált. Szintike „küszöbön állása”, különös megfigyelői pozíciója igencsak megnehezítette, hogy belépjen egy olyan kapcsolatba, amelynek ezekben a közegekben pusztán egyféle kifutása lehetett, méghozzá a kamaszkori családalapítás. Ha Szintike megteszi ezt a lépést, ön maga is a „mozi” szereplője lesz – és nem nézője.

Így aztán a szerelem tipikus útvonalait kikerülve ismeretlen vidékre tévedt, ahol a rokonság hálózatai nem adtak biztos támpontot, s fiatalságával magára maradt a sok ifjú anyuka és apuka között.

Ezen az ismeretlen vidéken azonban Szintike új szereplőkkel találkozhatott. Egyrészt a sajátos kamaszhelyzet, amelyben élt, kívül az intézmények világán, de nem betagozódva a generációkat összekötő rokonsági rendszerbe, tartalmában nyilván más, de jellegében mégis hasonló élethelyzetű fiatalokkal hozta össze. A kamaszság fenti tapasztalata felülírta a cigány-magyar különbségtétel helyi jelentéseit, ugyanis Szintike helyi magyar fiatalokkal kötött talán addig példa nélkül álló szoros barátságot. Új barátai nem tartoztak a mainstream gömbaljai lakosság körébe, egyikük például szerencsétlen családi háttérének köszönhetően költözött a faluban élő nagymamájához, másikuk pedig sokat ingázott Svédországban élő apja és gömbaljai anyja között. Tehát mindketten, ha egészen más értelemben is, de osztották Szintike „kívülálló” pozícióját saját közegükben, illetve sérülékeny helyzetét, még ha az nem is a cigányságukból fakadt. Szintike azonban nem egyedül érkezett az új kapcsolatokba cigány közegéből, csatlakoztak mások is, például Erzsike fiai, akiket szüleik még idejében kimenekítettek a gömbaljai iskolából, és így a szomszédos falu magyar többségű intézményében folytatták tanulmányaikat. Számukra nem volt újdonság a cigány-magyar különbségtételen túlmutató barátságokat kötni. A fiatakor számos bonyodalma – amelyeket egy tizenévesen megházasodó cigányfiú vagy -lány sosem tapasztalhat meg – kötötte össze a társaságot: a nem feltétlen közeli gyermekáldásban végződő párkapcsolatok problémái, a falusi élet „unalma”, a párkeresés nehézségei vagy az önmegvalósítás kérdései, valamint a biztos fogódzók hiánya, amelyet Szinti kortársai többségének a rokonság hálózataiba való belépés nyújtott.

Szinti tehát egyfelől a sajátos pozícióján keresztül talált társaságot, amely felülírta a cigány-magyar különbségtétel kizáró mechanizmusait. Másfelől viszont nagyon is a cigányság révén kapott új mozgástereket. Ezek az új szerepek nem tették lehetővé, hogy Szinti, mint annak idején idősebb nővére, Kisjutka, cigányságát teljességgel elhagyható „tulajdonságként” élje meg. TASZ-pontosként és egyesületi tagként cigánysága nyilvánvaló „tény” volt magyar barátai szemében, még ha nem is bírt túl nagy jelentőséggel.

Szintike tizennégy éves volt, amikor megalakult a Gömbaljai Romákért Egyesület. Mint fentebb láttuk, Erzsikéék kezdetben cigány programokat szerveztek, később viszont, amikor már saját székházal is rendelkeztek, a szervezet állandó közeget tudott biztosítani az arra fogékony fiataloknak, gyerekeknek. Szintike mindig az elsők között volt, aki részt vett a programokban, később pedig már egyesületi tagként segédkezett Erzsikének bizonyos programok szervezésében. Amikor az egyesület egy pályázatból állásokat is tudott biztosítani, Szintike félállásba került a szervezet székházában, intézte a betérők ügyes-bajos dolgait, segített a gyermekprogramok kivitelezésében. Nem tagadta, hogy sokszor fárasztják a „cigányok értetlenkedései”, de alapvetően szívesen tette a dolgát. A TASZ felkérése éppen egy ilyen időszakban érkezett. Akkoriban úgy tűnt, még fizetés nélkül is perspektívát nyújt számára

az új feladat: „Jó, ha a lány megtanulja ezeket a jogi dolgokat – vélekedett Jutka –, megismer embereket, a számítógépbe is beletanul, mi az apjával már nem értünk ezekhez.” Szintikéhez eddig is passzolt a szerepkör, hiszen „határhelyzetét” kitűnően tudta kamatoztatni, összeegyeztetni a TASZ által képviselt emberi jogi diskurzust azzal a móddal, ahogy a helyiek dolgozzák fel saját kiszolgáltatottságukat vagy éppen többségi helyzetüket. „Először a magyarok háborogtak, hogy minek ide ez a TASZ, meg megint a cigányok, meg ezek – meséli –, aztán látták, hogy mink nem ellenük vagyunk, ozt már most így köszönnek nekem az utcán: »szia taszos kislány«. A cigányok meg, nem az, hogy buták, de egy része, szegények nem is úgy látják, hogy őket hogy kezelik, ők nem is fogják fel, hogy velük ezt vagy azt nem lehet megtenni, néha meg olyanokon háborognak, hogy most ő miért nem kap nagyobb adományt, na, most mit mondjak?! Mert nincs több!” Úgy tűnik, Szintike feladata nem volt más, mint összeegyeztetni azt a sokféle diskurzust, pozíciót és szemléletmódot, amelyeket a „küszöbön” ácsorogva mindig oly viccesnek talált.

Az iskolai lemorzsolódásból fakadó üresjáratot tehát a cigány–magyar különbségtételen átívelő kortárs csoport és a cigányság új azonosulási lehetőségei töltötték meg tartalommal. Ez utóbbi, akkoriban úgy tűnt, megélhetést is nyújt majd, lehetővé tesz egy, az oktatás útját megkerülő osztálymobilizációt, sőt mindezt rendhagyó módon éppen az etnicitáson keresztül lehívható erőforrásokkal teszi. Ez az implicit ígéret mindenképp motiválta Szintit, és a roma érdekérvényesítés mentén megismert közegek is érdekesek voltak számára. Egy olyan új diskurzussal ismerkedhetett meg, amellyel helyzetét némiképpen újraértelmezhetette. A TASZ rendszeresen tartott önkénteseinek találkozókat és képzéseket, ahol nem pusztán a cigányság nyilvános vállalása, hanem a képviselte is evidenciaszámba ment. Szintit és társait új nyelvezettel és szemlélettel vértették fel a cigányság kiszolgáltatottságáról, jogfosztottságáról, az érdekérvényesítés szükségességéről, a szélsőjobb veszélyeiről vagy a szegregáció ártalmasságáról. Szinti és az egyesület körül tevékenykedő fiatalok már cigányságukon keresztül helyezték el magukat a közéletben. A 2000-es évek végétől egyébként is megszokasodtak az olyan helyzetek, amikor akár házigazdáimmal vagy másokkal úgymond közéleti kérdésekről beszélgettünk. Ilyesmi azelőtt nemigen fordult elő, hiszen a cigányság nem a tágabb értelemben vett közéleten keresztül tematizálódott, hanem csakis a helyi viszonyok értelmezési keretében.

Szinti azonban hiába lépett be az etnikai érdekképvisletet lokális viszonyokon túlmutató diskurzusába, az nem nyújtott számára elég erőforrást a megélhetéshez, hátrányos osztálypozíciója megváltoztatásához. Ahhoz sokkal jobban be kellett volna ágyazódnia ebbe a diskurzusba és intézményvilágba, amihez viszont nem rendelkezett elegendő erőforrással. Így aztán hamarosan a fenti említett ellentmondás az etnikai/kisebbségjogi diskurzus és a szociális meghatározottságok között megkérdőjelezte fenti tevékenységei létjogosultságát.

Bonyolult kérdések

„Mikor elindítottuk a TASZ roma programját – meséli egyik TASZ-dolgozó egy belső kerekasztal-beszélgetésen –, úgy gondoltuk, a helyi TASZ-pontosok önkéntesen végezzék a munkájukat, mert ebben láttuk leginkább esélyét az önszerveződésnek. De aztán pár év múlva már olyan problémáink lettek, hogy az önkénteseink nem tudják elvégezni a feladatot, mert kikapcsolták náluk az áramot, és nincs fűtés, és lehetetlen helyzetbe kerültek. És energiánk nagy része arra ment el, hogy ezeket az embereket segítsük egy minimális szinten fennmaradni, ez eredetileg nem tartozott a feladataink közé, de emberileg nem lehetett megtenni, ezzel nem foglalkozni.” Az emberi és szociális jogok összeegyeztethetlensége tehát immár a TASZ tevékenységét és ezen keresztül Szintike új pozícióját is veszélybe sodorta.

Mire Szinti felnőttkorba ért, szülei már az „öregkor” küszöbén álltak. Tibi állandó kiújuló gerincsérve következtében többé-kevésbé munkaképtelenné vált. A cigány férfiak többsége a faluban 12-14 éves korától kemény fizikai munkával kereste kenyerét. Ezek a munkák húsz-harminc év után igencsak megbosszulják magukat, legtöbben 40-50 éves koruk között már komoly egészségügyi, főleg ízületi problémákkal küzdenek. A nyugdíjas kortól még távol esnek, de ha meg is lenne a ledolgozott negyven évük, a munkáik többségét a fekete- vagy „szürkegazdaság” világában végezték, így ezen évek után nem tarthatnak igényt nyugdíjra. Tibi keresetére tehát már nem számíthatott a család, Jutka pedig, végzettség hiányában, kapcsolatainak köszönhetően csak a közmunkaprogramban kapott állást. Habár két gyermekükről elviekben már nem kellett gondoskodniuk, a valóságban ez csak kis könnyebbséget jelentett. Betti már külön háztartásban élt, de sokszor, főleg a téli hónapokban, ők sem álltak jobban anyagilag szüleiknél. Szinti jobb időkben, amikor az egyesületnek éppen jól futott a szekere, keresett némi pénzt, de lassan, a 2012-es évre ezek a források is elapadtak, Lilike pedig értelemszerűen, még általános iskolai éveit töltve, nem volt keresőképes. 2012-re tehát a család a teljes anyagi csőd szélére került: télen kikapcsolták náluk az áramot, és egy hosszú évet éltek csupán a nap adta fény gondjaira bízva. Mosni, tévézni, telefont feltölteni az utcában élő Valiékhoz, Jutka testvéréhez jártak.

Felmerül a kérdés, hová lettek Tibiék kapcsolatai, amelyek addig biztosították számukra az előnyös pozíciót? Miért nem használták ki többé-kevésbé működő viszonyaikat az önkormányzattal és más befolyásos magyar vezetőkkel? Ezt a kérdést magam is feltettem Jutkának: „Ó, Tibi nem bírná el azt a szégyent! Hogy mink, Cili, idáig fajultunk. Ismered a Tibit, soha egy kortyot nem ivott, soha semmit be nem szedett, de mostan meg úgy fekszik le, nyugtatóval, rendesen depressziós, van, hogy fel se akar kelni az ágyból!” Az a tény, hogy a korábban sikeresnek látszó asszimilációs stratégia őket sem mentette meg a többieket sújtó anyagi ellehetetlenüléstől, rendkívül elkésérítette Jutkáékat. Ráadásul Jutkáék, ha tudták, a cigányok előtt is titkolták sanyarú helyzetüket, hiszen sokakat ez némi elégtétellel töltött el. Ezekben az években, úgy tűnt, sorsuk értelmezhető az oly sok ígérettel csábító asszimilációs stratégia totális csődjeként: egyrészt nem adott a kezükbe olyan erőforrásokat, amely-

lyel az ehhez hasonló helyzetek elkerülhetőek lettek volna, másrészt még le is tiltotta a segítségkérés különböző módjait, hiszen a „siker” „homlokzatának” védeke maradt az utolsó szalmaszáluk. Az áram hiányáról Szintikével sem lehetett beszélni, kerülte a témát. Rendszerint a telefonjába kapaszkodott, és a sötét estéken Facebookon tartotta a kapcsolatot azzal a világgal, amely élhető volt számára.

Szinti ezekben az években az egyesület különböző projektjeiben segédkezett némi fizetség fejében. Például angolórákra toborzott embereket, amelyek elviekben a résztvevők munkaerő-piaci helyzetén hivatottak segíteni. Valójában inkább jó közösségi program lett a nyelvtanulásból, hiszen alapvetően nem a nyelvtudás hiánya hátráltatta ezeket az embereket a munkakeresésben, viszont szívesen összejöttek heti kétszer tanulni valamit. A fentieket bizonyítja, hogy az órák lejárta után erőteljes igény fogalmazódott meg egy másik kurzus szervezésére, de legtöbbször nem az angol folytatását, hanem a cigány nyelv tanulását propagálták. „Mindenkihez elmegyünk – mondja Szinti –, hogy van-e kedve, és fontos, hogy nem szabad ígéretet semmit, mert ők egyből százat csinálnak, hogy akkor ez lesz meg az lesz. Tudniuk kell, hogy ez csak egy óra, de a cigányt akarják egészen. He, a Gina azt mondja: »Odamegyek én is, el tudom majd átkozni a magyarokat«” – mesélte nevetve a politikailag nem túl korrekt motivációt.

Szintike tehát időközben igen nagy tapasztalatra tett szert közösségsszervezés terén, viszont bekapcsolódása az emberi jogi diskurzus alapján szerveződő intézményekbe egyelőre nem mutatott akkora perspektívát, ahogy szülei korábban remélték. Jutka szívesen látta, ha lányát beszerveztük valamely civil szervezet programjába, ám egy alkalommal hangot adott csalódottságának: „Köszí szépen, Cili, hogy segítesz a lányának – mondta –, de most már valami olyat hozzá, ami fizet is. Na most ilyen meg olyan képzések – folytatta nevetve, keserű ironiával –, jó az, csak mikor lesz pénz is belőle! – Hát megértelek teljesen” – feleltem kissé szégyenlősen, magam is pirulva a helyzet abszurditása miatt, amelyet az azonnali, égető anyagi szükségletek és a projektek hosszú távú, már-már megfoghatatlan, ráadásul nagy eséllyel soha be nem teljesülő előnyei közötti távolság hozott létre. Ez az ellentmondás jelzi, hogy a fejlesztés és az etnikai önszerveződés révén lehívható, helyben megjelenő források csak ritka esetben írják át azokat a sokkal tágabb kontextusban működő gazdasági meghatározottságokat, amelyek rögzítik e népesség előnytelen pozícióját.

A civil szervezetek tevékenységei nem tudták befolyásolni a munkaerőpiac alakulását. A „felmentő sereg” sem onnan érkezett, hanem éppen azokon a helyi viszonyokon keresztül, amelyeket Szinti sajátos helyzetével alakított ki. Szintike, mint olyan helyi fiatal, akit nem szívtak el a közeli nagyvárosok, részben periferikus, cigány pozíciójából adódóan, sokszor látogatta hasonló sorsú társaival a Hegyomlás kocsmát, a helyben maradt fiatalok gyűjtőhelyét. Amikor Szintike legjobb magyar barátjánője lett az új pultos, még több időt töltött a Hegyomlásban, hiszen más elfoglaltsága egyébként sem akadt. Ám az itt töltött órák nem maradtak haszontalanok, pár hónap után Szintike is állást kapott a kocsmában. Új helyzete azonban új problémákkal szembesítette, hiszen sokszor azokkal a vendégekkel is

jó viszonyt kellett ápolnia, akik a fenti diskurzus keretében éppen a legyőzendő rasszizmust testesítették meg.

Amint láttuk, a különböző civil szervezetek által lehívható források révén a cigány immár nyilvános szereplővé vált, saját érdekeit érvényesítő közéletben fellépő, vállalható társadalmi jelentéssé szerveződött. Természetesen ez a szerveződés leginkább azokat érintette, akik maguk is, mint Szinti, kvázi előnyösebb pozíciójuk révén élni tudtak e fenti lehetőséggel. Ugyanakkor ez a fordulat éppen a Szintiéhez hasonló helyzetű fiatalok számára újabb bonyolult kérdéseket vetett fel. Elsősorban a személyes viszonyok és a fenti érdekérvényesítő diskurzusban uralkodó jelentések kapcsolatának kérdését. Balu, aki Szintihez hasonlóan, nem követte kortársai tipikus életútját, és évek óta Budapesten élve próbál szerencsét, hasonló kérdéseket feszeget: „Én azt nem tudom, Cili – mondja –, mit kell akkor gondolni vagy csinálni, ha valaki Jobbikos, de veled mindig rendes volt. Ha Rolandot kérdezném, ő egyből mondaná, hogy Jobbikos, rasszista, satöbbi, cigánygyűlölő, akkor azt ő is gyűlöli. De ott van a Kalász Gabi, szinte gyerekkorom óta ismerem, mindig hívott dolgozni, ha bármi kellett neki a ház körül, ő csakis engem hívott! Leültetett az asztalához, rendesen, mint egy barátot. Olyan dolgokat mondott el nekem, amit egy barátjának nem mond el! De én tudom aztat, hogy ő kőkemény Jobbikos! Gömbalján szinte ő csinálja az egész Jobbikot. Most akkor utálnom kell?! Vagy hogy van ez?! Ezt én nem tudom magamban megválaszolni! – Hát, fogalmam sincs, Balu” – feleltem, ahogyan arról sem volt fogalmam, hogyan lehet összeegyeztetni a fenti diskurzusban különálló emberi és szociális jogokat, amikor hiányuk a terepen nyilvánvalóan együttes erővel, kibogozhatatlanul hozzák létre a cigányság pozícióját. De arra sem tudok választ adni, hogy a cigányság ezen új „közéleti” jelentései hogyan konvertálhatók át erőforrássá a jövőben, és a Szintikéhez hasonló személyes és helyi kapcsolatok híján vajon van-e erre esély? Pedig Lilikének, aki már a fenti problémák között nő fel, elszegényedve, egy szegregált iskolában, mindenképpen választ kell majd találnia a fenti kérdésekre.

III. 5. Vajon milyen úton? Lilike, a legfiatalabb lány

Zsákcák

Amikor Lilike két éves volt, ő képviselte a választ egy generációk óta feltett kérdésre: „Hogyan szabadulj meg a cigányság pozíciójának és jelentéseinek bántó hatásaitól?” Ez a kérdés azonnali és némileg „kollektív” válaszokat követelt: értelmezési keretet, ízlést, bejáratott stratégiákat és közös kijátszásukat. Lilikét szülei úgy öltöztették, mint egy „magyar lányt”, úgy hordták, vitték magukkal, mint kvázi „magyarságuk” titkos és egyben nagyon is reprezentatív zálogát. Ez a gyakorlatban nem jelentette új készségek elsajátítását csupán a cigányság révén stigmatizált, ugyanakkor oly otthonos megjelenés és viselkedés korlátozását. Egy cigánytelepen a gyerekek többekévé szabadon mozognak, egyik nagynénitől, nagybácsitól a másikig, sokszor

mezítláb, a játéktól bepiszkolódott ruhában, tudják, hogy védve vannak azon magyar tekintetek elől, amely őket mindezért megvető pillantással sújtanak. Ugyanakkor, mint fentebb láttuk, a „magyar” hatalma éppen abban áll, hogy tekintete akkor is kutakodik, amikor ő maga nincs jelen, hiszen számtalan kis helytartója visszhangozza megkérdőjelezhetetlen ítéleteit. Lilike szülei ezen önjelölt helytartók egyikei voltak, legkisebb lányuk pedig szőkés hajával, világosabb bőrével elért státuszuk élő reprezentációja lett.

Ám e „magyarság” „kvázisága” éppen azt jelentette, hogy a pozíció hatalmát és erejét részben a „cigány” viszonyokból, a „cigányság” bántó jelentéseit elkerülendő közös stratégiák működtetéséből nyerte, és csak másik részben azokból a magyarokkal fenntartott kapcsolatokból, amelyek esetenként reális erőforrásokat jelenthetnének. Másképpen szólva, Jutkáék ezen előnyös pozíciójának szüksége volt a cigányokra, még inkább a rokonságra, akik folyamatosan visszaigazolták státuszukat és szükség esetén segítették a megélhetésüket. Ekképpen Lilike, nővéreihez hasonlóan, egy igen könnyen körülrajzolható kapcsolathálóban nőtt fel, Gömbalján a rokonság védelmet nyújtó szárnyai alatt: szinte minden szabadidejét unokatestvérei körében töltötte, de számára az is természetes volt, hogy nem viselkedhet teljesen úgy, mint a telepiek, nem „mezítlábazhat”, mindig ügyelni kellett a megjelenésére. Azonban idővel ez a felügyelet nem pusztán enyhült, de érvényét is veszítette, magára hagyva Lilikét a szegénység terhével és a cigányság számára ismeretlen jelentései között.

Hogy Jutkáék relatív előnyös pozíciójának hanyatlását jobban megvilágíthassuk, érdemes összehasonlítaniunk Erzsikéék helyzetével, akik az asszimilációs stratégia által kiléptek a fenti viszonyokból, „magyarságukat” a rokonság segítségével nélkül igyekeztek elsajátítani. Erzsike az asszimilációs stratégia révén felhalmozott erőforrásokkal, a rokonsági hálózatokról lecsatlakozva tért vissza, a fragmentumokon túlnyúló cigány közösség képviselőjeként. Jutkáék viszont soha nem tették meg ezt az utat, számukra a rokonság, a Balogh család biztosította a „rendes cigányság” pozícióját, ami viszont megakadályozta a rokonsági fragmentumokon túli cigány közösség működtetését. Így Lilikének „egyedül” kellett védelmet találnia azon támadások ellen, amelyek a cigányságot mint kollektív közéleti szereplőt vették célba, tekintet nélkül nagyon is differenciált pozícióira. Lilike már gyerekként átélhette át az új „közéleti” cigányság hatásait. A telepfelszámolás számára új reményekkel kecsegtetett: „He má’, itt laknak az utcánkba Vali nenéék, Erzsike nene, Egon bátyjáék, má’ majdnem az egész család, he. Elzavarjuk a magyarokat ozt, csak mink fogunk itt lakni, az egész család!” – lelkenedett.

De vajon miért szeretné Lilike „elzavarni” éppen azokat a „magyarokat”, akiknek a szülei annyira meg akartak felelni? Honnan ered ez a gyűlölet, amelyet cseteléseinkben is számtalanszor tapasztaltam? Sem Szinti, sem a többi nővér nem hangoztatott soha ilyesmit, ráadásul Lilikének, habár szülei kedvező pozíciója egyre inkább veszített erejéből, némi védelmet még így is biztosított. Lilikének hétköznapi során egyáltalán nem volt alkalma helyi magyarokkal ismerkedni, az iskolában nem találkozott magyar gyerekekkel, tudta, hogy „azokért” reggelente busz jön, és elviszi

őket a „jobb” iskolába. Szabadidejét unokatestvéreivel töltötte az utcán kószálva vagy a székházban különböző programokon. A szintén a falu utcáin játszó magyar gyerekekről leginkább nem vettek tudomást, ritkább esetben inzultálták őket, így enyhítve a cigányságukból fakadó folyamatos frusztrációt. Lilike egyre feszültebb és feszültebb lett, sötét otthonából olyan helyekre menekült, ahol még van áram, miközben állandóan attól rettegett, hogy egy családlátogatás alkalmával kiderül sanyarú helyzetük, és intézetbe viszik. Ennek megfelelően vigyázott a viselkedésére és a tanulmányi eredményeire, de gyűlölte potenciális „elrablót”, a tanárokat, vagyis azt a hatalmat, amit a „magyarsággal” kötött össze.

Lilike számára a gárdisták és a Jobbik létezése evidenciaszámba ment. Nem tudni, mennyire figyelt oda legfiatalabb nővére TASZ-os tevékenységére, de Mózzsal és a többi, nagyjából vele egykorú unokatestvérével mindig értesültek az aktuális hírekről a szélsőjobboldal gömbaljai megjelenését illetően. Lilike haragjával és félelmeivel azonban senki nem törődött, szülei saját helyzetüket próbálták feldolgozni, nővérei pedig szintén igyekeztek talpon maradni. Habár Lilikét mindig, mindenhol szívesen fogadták, a tágabb rokonság körében is, unokatestvérei pedig az „életüket is feláldozták” volna érte, sorstársain kívül nemigen kapott iránymutatást az őt ért hatások között. Mire elérte a felső tagozatos kort, szülei már „öregnek” számítottak, három felnőtt gyerekkel, unokákkal, apja esetében olyan fizikai állapottal, amely szintén nyugdíjért kiáltott, még ha a Magyarországon fennálló intézmények ezt nem is hallották meg. A 2000-es évek végétől szülei tipikus asszimilációs stratégiáinak hiányosságai és rendszerszintű, strukturális elhibázottsága egyre nyilvánvalóbbá vált. Olyan stratégia képét mutatta, amely alól úgymond kiszaladt a realitás. A szocializmusból örökölt asszimilációs stratégia alapvetően a formális bér munka expanziójára épült. Amikor ezek a munkahelyek a fenti formában gyakorlatilag megszűntek, a helyi viszonyok és a még létező cégek, állami vállalatok fenntartották azt a társadalmi illúziót, hogy a cigányság bizonyos erőfeszítések ellenében elhagyható. A 2000-es évek közepéig még működött a falu legfontosabb intézménye, az iskola, amely képes volt a korábbi munkahelyekhez hasonlóan olyan színteret biztosítani, ahol a fenti illúzió még reális ígéretnek tűnhetett. Amikor ez az intézmény is összeomlott, olyan erőforrásokra, stratégiákra lett volna szükség, amelyekkel a korábbi „rendszer” nem látta el „alattvalóit”, így aztán Lilikét sem tudták szülei kimenekíteni az iskolából.

Míg Erzsike és férje rendelkeztek azokkal a kapcsolati és anyagi erőforrásokkal, amelyek fiaik átíratásához szükségesek voltak, addig Jutkáék nem is ismerték fel a távozás szükségességét. De még ha felismerik is, magukat egyedül képviselő „cigányként” kopogtattak volna a szomszédos falu iskolaigazgatójának ajtaján, felidézve annak a lehetőségnek a rémét, hogy még több „cigány” követi őket. Mivel ebben a régióban az iskolák színvonalát a többségi lakosság a cigány tanulók arányában méri, minden iskolának elemi érdeke a cigány diákok távoltartása. Így aztán Jutkáéknak nem pusztán a soha nem gyakorolt kommunikációs kódok ismeretére lett volna szükségük Lilike átíratásához, hanem cigányságuk képviselétére is. A fentiek még a jóval több erőforrással rendelkező Erzsike számára is igen megterhelő feladatot

jelentettek, amikor átiratták gyermekeiket a szomszédos falu iskolájába, Erzsike inkább a kocsiban várakozott, amíg férje bent intézkedett az igazgatónál. Nem is beszélve azokról az anyagi terhekről, amelyeket a kislány iskoláztatása vont volna maga után egy „színvonalas” intézményben (Berényi–Berkovits–Eröss 2008).

Lilike tehát magára maradt egy egész generációval együtt az immár csupán diszfunkcionáló, letűnt struktúrák romjai között, egy vegetáló intézményben, amelynek csakis az a funkciója, hogy Lilikéeket távoltartsák a magasabb presztízsű iskolák jobb státuszú diákjaitól. Jelenleg nincs felnőtt, aki ezeket a gyerekeket „kimentené” onnan, hiszen a fennálló oktatási rendszer szereplői vagy nem érdekeltek ebben, vagy nincs meg a változtatáshoz szükséges erőforrásuk. A magasabb státuszú környező iskolák éppen azért tudják fenntartani kedvező pozíciójukat, hogy a gömbaljai típusú iskolákban rekedt cigány gyerektől „megóvják magukat”. Az iskola tanárai leginkább az állásukat védik, a falu vezetősége sem szánta rá magát, hogy végleg bezárja egykor oly fontos szimbolikus intézményét, a hátrányos helyzetű tanulókhoz szabott oktatási módszerek iránt pedig nem mutatkozik túl nagy érdeklődés. A szülők szintén nem képesek beleszólni a gyermekek oktatásába, a cigány közösség érdekeit védő egyesületnek pedig nincsenek meg az eszközei egy ilyen rendszerszintű probléma kezelésére (Havas 2008, Berényi–Berkovits–Eröss 2008, Kéző–Kertesi 2005, Szalai, 2010). Lilike tehát ahhoz a generációhoz tartozik, amelyben rejlő erőforrásokra úgy tűnik, nincs szüksége senkinek, akiről mind szülei, mind tanárai, mind az ő mozgásterüket meghatározó autoritások lemondtak. Lilike így dühében azt „üti”, akit ér, osztálytársait, tanárait, olykor pedig a faluban játszó „magyar” gyerekek esnek áldozatul tomboló haragjának.

Ismerős utakon az ismeretlenbe

Mivel a gyerekek nem igazán számíthatnak a felnőttek segítségére, ezért leginkább a szüleik által rájuk hagyott stratégiákkal igyekeznek boldogulni egy olyan helyzetben, amely alapjaiban különbözik az ezeket a stratégiákat életre hívó szituációktól. Az iskola mint intézmény elvesztette azt a képességét, hogy egyszerre legyen a rajta kívüli társadalmi viszonyok leképezése és őrizze saját különálló intézményiségét, amely „játékszabályaiba” látszólag nem szólhatnak bele az iskolán kívül álló tényezők, azaz bourdieu-i fogalommal élve, az oktatási mező egyik helyi kirendeltsége legyen. Az iskolát, mint fentebb láthattuk, gyakorlatilag szétszedték az őt megkonstruáló és egyben fenntartó helyi viszonyok. A helyi iskola intézményi ereje a falu mint integráns léttér viszonylagos autonómiájának tételezésétől függött. Az utóbbi megkérdőjeleződése az előbbi meggyengülésével járt, az iskola elveszítve fenti autonómiáját és erejét, a rajta kívüli viszonyok és jelentések csataterévé változott.

Az „elcigányosodott” iskola intézményébe betörték az addig a cigányság „privát szférájához” tartozó, ekként is stigmatizált viszonyok és működési módjaik. Ezeket az iskola intézményének sajátos autonómiája sem integrálni, sem kiszorítani nem tudja.

Habár ezek a működési módok mindig is szabályozták a cigányság jelenlétét a falu intézményeiben, többségi pozícióból ezekkel nem kellett foglalkozni, hiszen éppen azt biztosították, hogy a cigány-magyar különbségtétel terhei a cigány viszonyokon belül maradjanak. A rokonság különbségtételei például hűen követték az iskola „képesség szerinti” szelekciójának megkülönböztetéseit, ami pedig szinte tükörképe volt az iskolán kívüli rokonsági viszonyoknak. Az iskola „elcigányosodásával” ezeknek a különbségtételeknek a fenntartása némileg funkcióját veszítette, de a gyerekek, mint általuk ismert és elérhető stratégiát, a végletekig radikalizálták a különbségtételek kifejezését. Mindez állandósult „bandaháborúkat” és folyamatos csetepatét eredményezett órákon és szünetekben. Főként a Balogh és Rostás gyerekek mentek egymásnak, de a rokonsági szolidaritás láncreakciói bármelyik családra kiterjedhettek. Ezek folyamatos mozgásban tartása gyakorlatilag ellehetetlenítette az oktatást. Lilike unokatestvérei, Mózesék oldalán asszisztált a verekedésekben, amiknek már sem a szülők, sem a tanárok nem tudtak megálljt parancsolni, hiszen a megkülönböztetések e radikális demonstrálásának már nem sok köze volt a fragmentálódás előző fejezetekben leírt formájához. Ezek a folyamatos küzdelmek a stratégia önjáró, destruktív mímelései lettek csupán.

Míg a gyerekek közti viszonyokat a rokonsági különbségtételek szinte személykig fragmentálódott radikalizálódása jellemzi, addig a tanár-diák kapcsolatot a „magyar”, vagyis a tanári tekintély verbális eszközökkel történő kikezdése határozza meg a gyerekek részéről. A verbális erőfölény fitogtatása és bevetése szintén a cigány-magyar különbségtétel természetéből fakad, és más szituációkban is használatos mint a cigányság szinte egyetlen eszköze a domináns magyarsággal szemben. Ugyanakkor az ezzel elért „sikerek” inkább a cigány viszonyok között kaptak jelentőséget, mint a cigányság „bevállalásának” tipikus büszkeségtörténetei. Az iskolában azonban a cigány erőfölény a cigány-magyar viszonyok realitásával vált. A „magyarság” tekintélyének kikezdése a tanári pozíció ellehetetlenítésével jár, mely pozíció egyébként sem túl stabil az ezekhez hasonló iskolákban. Lilike tanárai folyamatosan cserélődtek, legtöbbször a szomszédos falvakból jártak át tanítani, maguk sem titkolva a feladat nehézségét. Így a gyerekek és a tanárok egyre kevésbé kötődtek egymáshoz. Mindez még jobban kedvezett annak a trendnek, hogy a tanár a „magyar” személytelen, hatalmát méltánytalanul fitogtató, legyőzendő figuráját testesítse meg. A gyerekek, köztük Lilike is, egyre kijebbe tolták a határokat, főként olyan „trágár” kifejezések használatával, amelyek korábban a belső „cigány nyelvezet” részét képezték, és vicc voltuk éppen abból eredt, hogy magyar közegekben tabunak számítottak. Lilike olykor maga is „jeleskedett” a tanári pozíció megingatásában, főként akkor, ha valami sérelem érte, kiabáltak vele, vagy igazságtalanságot észlelt, de maga a tanári és ezzel együtt a „magyar” tekintély kikezdése csábító játékként is vonzotta. „Jaj de unalmas ez a nyár, várom már az iskolát” – sóhajtott fel egy nap. – Na – kérdeztem kicsit gyanakodva –, várod a sulit? – Aha – felelte –, hogy Danikáékkal kikészítsük a tanárokat, azon annyit nevetünk! – Egy tanárod sincs, aki jó fej, vagy akit bírsz egy kicsit – kérdeztem. – Hááát, volt egy, a Sanyi bá, de az

is elment, ezeket meg má' nem szeressük, csak ordítani tudnak, akár az állatokkal, feszt csak ordítanak!"

A tanárok sérülékennyé váló helyzetét ezekben az „elcigányosodott” iskolákban végül kormányzati szinten is kezelni próbálták, főleg rendészeti eszközökkel. A rendőrök egyre gyakrabban látogatták a gömbaljai iskolát. Lilike egyszer feldúlva írt, hogy Rudikát elvitték a rendőrök egy Rostás fiúval folytatott verekedés miatt. Az efféle esetek csak megerősítették benne azt a képzetet, hogy a tanárok nem pusztán gyengék, de ha alkalmuk adódik rá, még a rendőrökkel is „elvitetik” őket, lógás esetén elvetetik tőlük a családot, tehát semmiképp sem lehet bennük megbízni. A „magyar” tehát egyre inkább személytelen, ellenséges hatalommá vált a szemében, aki nem marad vele egy iskolában, lenézi és kerüli, viszont bármikor visszaél az erejével.

Ahogy a „magyar” személytelen jelentéssé vált, úgy a cigány is egyre arctalanabb lett magyar perspektívából. A falubelieknek az iskola volt az utolsó olyan tér, ahol a különböző társadalmi háttérből érkezők, „cigányok” és „magyarok” találkozhattak, és a különbségtételeken túlmutató élményeket szerezhettek egymásról. „Én ezeket az embereket már nem is ismerem – mondja egy helyi asszony –, nem ismerem őket, még az idősebbek közül úgy igen, volt, aki osztálytársam volt, de a gyereket! Ez a sok cigány gyerek, azt se tudom, ki kinek a gyereke, melyik család, régebben azért tudtam, de már nem, olyan egyformák nekem, sok cigány gyerek.” Akik közül Lilike csak az egyik, néha már nem is látszik, hogy ő a Vásárhelyi Tibi legkisebb lánya, az előnyös pozíció lassan eltűnt a cigány homogénné váló jelentésében. Ez a jelentés azonban új mozgástereket nyitott, ahol Lilike szívesen időzött unokatestvéreivel és barátaival.

Programok és projektek

A 2010-es évek legelején úgy tűnt, hogy a magyar közélet leköltözött egy addig cseppet sem frekvenciált környékre, a magyar faluba. Az emblematis Heves megyei település, Gyöngyöspata főterén a helyi figurák között már ott ácsorgott Pintér Sándor belügyminiszter, Eleni Tsakopoulos Kounalakis amerikai nagykövet, Githu Muigai ENSZ-megbízott és más közéleti szereplők. Tájékoztattak, egyeztettek, felmérték a helyzetet: mi minden sűrűsödött össze éppen ebben a Heves megyei faluban, ahol azelőtt Magyarországon soha nem tapasztalt etnicizált konfliktus generálódott? És vajon melyik település lesz a következő? Miről szólnak e falvak „etnikai” feszültségei? (Feischmidt–Szombati 2013). A magyar falu, főként az északkeleti régió települései hirtelen közéleti kérdések központjai lettek: nem pusztán politikusok és diplomata érdeklődtek, megnövekedett a különböző civil szervezetek, önkéntesek, kulturális és társadalmi projektek jelenléte is. A főként budapesti kötődésű értelmiség elsősorban a cigánytematikán keresztül kapcsolódott ezekhez a helyekhez, hogy társadalmi felelősségvállalásáról tanúbizonyságot tegyen. Köztük én magam is egy igen nagynevű budapesti színházi társulat és drámapedagógiai műhely színházi projektjének részvételi akciókutatójaként „tértem vissza” Gömbaljára 2010-ben.

A 2000-es évek vége felé a gazdasági válságnak és a cigánytematika körül kirobbanó szélsőjobboldali előretörésnek köszönhetően, kollégámmal egyre többször érzékeltük, hogy a hagyományos kutatói szerep kiüresedett, szinte semmilyen aktivitásra nem ad lehetőséget, barátként, kvázi rokonként pedig gyengék és hatástalanok vagyunk. Ezekben az években új kutatói pozíciók után néztünk, elszántan kerestünk egy olyan lehetőséget, amely által feloldhatóvá válhat a társadalomkutatást sújtó ellentmondás a társadalmi aktivitás és a kutatói tevékenység között. Több mint tízéves pályafutásunk során a segítségnyújtás számtalan formáját kipróbáltuk már, legtöbbször a maximális eredmény a „tűzoltás”, az aktuális, égető problémák elhárítása lett. Mindez azt bizonyítja, hogy a személyes, bármilyen jóindulatú erőfeszítés hatástalan, ha egyrészt kívül áll a helyi társadalmi viszonyokon, másrészt strukturális problémákat kíván megoldani. Az ilyen esetekben az a helyzet állt elő, hogy cselekvőként nem kutatók voltunk, hanem barát vagy rokon, kutatóként viszont nem tudtunk cselekedni. Fennállt még az a lehetőség, hogy kutatói szerepünket félredobva aktivistaként kezdünk el tevékenykedni, ezzel viszont elfogadtuk volna, hogy az aktivitás és a kutatás kizárja egymást.³⁰

Az új kutatói pozíció keresése a „részvételi akciókutatás” irányába vitt minket, ahol a fenti ellentmondások aktivitás és kutatás, elmélet és gyakorlat között kevésbé tűntek szorongatóknak. Elviekben a részvételi akciókutatásban a közös cselekvésen keresztül találkoznak a szereplők: a kutató és a „terep”. E kettő viszonyát a klasszikus kulturális antropológiához képest sokkal inkább a folytonosság jellemzi. A részvételi akciókutatás ideológiája szerint mindkét szereplő részese és létrehozója annak a folyamatnak, amit a kutatás vizsgál, esetünkben a színházi előadásoknak. Így tulajdonképpen a közös cselekvés oldaná fel a hagyományos kutatói pozíció határait, és ez a cselekvés lenne az, amely megváltoztathatja a társadalmi jelentések és gyakorlatok elnyomó és kizáró mechanizmusait (Nielsen–Svensson 2006, Greenwood–Levin 1998, Leavy 2004). A némiképp idealizált „közös cselekvésben” azonban háttérbe szorulhatnak a cselekvők közti olykor igencsak jelentős társadalmi különbségek, az ebből fakadó kényszerek és lehetőségek eltérései. Egy miénkhöz hasonló projektet életre hívó, többnyire budapesti értelmiségi pozíciója nyilvánvalóan alapvetően különbözik nem pusztán egy cigánytelepi felnőtt helyzetétől, hanem még egy helyi „magyarétól” is.

³⁰ A társadalomtudományok Magyarországon hagyományosan két lehetőséget kínálnak, ahol a kutató úgymond alkalmazza tudását, és cselekvésbe fordítja át. Egyik lehetőség a tanácsadói szerep, amelyben megmarad a passzív pozíció védelme, és a kutató, bár áruba bocsátja tudását, ha úgy alakulnak a dolgok, felteheti a kezét, és azt mondhatja: „nem hallgattak rám”. Pozíciójából fakadóan ez többé-kevésbé legitim hivatkozási alap, ugyanakkor már e szerep felvállalásával politikailag kompromittálódik, hiszen „tanácsait” legtöbbször egy éppen regnáló politikai párt vásárolja meg. Másik lehetőség az úgynevezett hatásvizsgálatok elvégzése, ahol a kutató kész produktummal dolgozik, egy már megvalósult projekt működését vizsgálja. Akármit lát, és akármit mond el, pozíciója itt is a kívülállóé, és nem csupán rajta múlik, hogy meghallgatják-e vagy sem, tudását hasznosítják, avagy figyelmen kívül hagyják. Amint látjuk, egyik lehetőség sem teljesítette be a hozzáfűzött reményeket: tudás és cselekvés, kutató és kutatott különbsége érintetlen maradt, ahogyan az aktivitás lehetőségei sem bővültek különösképpen.

A különbségek vagy még inkább a rájuk történő reflexió hiánya, mint látni fogjuk, ellentmondásos reakciót válthat ki, például főhősünkéből, Lilikéből is.

A fenti elvárásokkal vágtunk bele tehát a részvételi színház programjának megvalósításába. Programunk közösségi színháza olyan teret alkotott volna, amely helyet ad váratlan találkozásoknak, a társadalmi viszonyok ezen átrajzolt térképén pedig a résztvevők ráláthatnak saját és egymás hétköznapi szerepeire. Mit jelent és milyen meghatározottságokkal jár cigánynak vagy magyarnak lenni egy olyan faluban, ahol ez a különbségtétel kihat az élet majd minden aspektusára? Milyen tapasztalatok halmozódnak fel egyik vagy másik pozícióban? Ezek a tapasztalatok milyen további cselekvéseket, „előítéleteket” generálnak? Feltételezésünk az volt, hogy a fentiek kibeszélése és felismerése eleve hozzájárulhat más típusú viszonyulások és tapasztalatok kialakulásához.

Ahogy a részvételi színházak általában, úgy a mi programunk is Augusto Boal színházértelmezésére épített, mely szerint a színház a társadalmi cselekvések főpróbájának tekinthető, azaz nem más, mint felkészülés az aktivitásra, az elnyomó helyzetek felforgatására. Ebben az értelemben nem nézők ülnek a közönség soraiban, hanem résztvevők sétálnak fel a színpadra, akik egy-egy ötletükkel alakítják a jeleneteket, maguk is szereplővé válva játsszák el hétköznapi életük performanszait és az azokban rejlő ellenállási lehetőségeket (Boal 1979).³¹ A részvételi színház megvalósításához tehát elsősorban résztvevőkre van szükség, aktív, némileg kísérletező kedvű emberekre, akik életterületüket közösségként élik meg, és semmilyen viszonyokba kódolt gátlás nem tartja vissza őket attól, hogy e közösség nyilvános tereiben szerepeljenek. Ezek a falvak azonban sokkal problematizáltabb terek annál, hogy a fenti kritériumok maradéktalanul teljesültek volna. Így az „előadás” tulajdonképpen a közösségi színház mint helyzet megteremtésével kezdődött, amely jó esetben kissé átrendezi és nem reprodukálja a falu viszonyait.

Mivel Gömbalja tereit a cigány–magyar különbség tétele töri meg, félő volt, hogy mindez a programunkat is maga alá gyűri. Azaz választanunk kell: vagy „cigány”, vagy „magyar” eseményt csinálunk, hiszen ahol megjelenik az egyik, oda nem megy el másik, és ha ez így történik, színházunk nem felforgat, csupán ismételi. Ezt a veszélyt végül nem tudtuk kikerülni, mivel a programon a falu elitje és vezetősége nem képviseltette magát, és a többségi lakosságból sem jöttek el sokan. Ugyanakkor a falu iskolájában megrendezett előadások egyrészt a cigány–magyar különbségtétellel lényegi elemeit tették szóvá, másrészt a cigányság nyilvános terekben történő megjelenésének is addig példa nélkül álló lehetőséget adtak. A program tehát olyan kutatói pozícióval kecsegtetett, amelynek szükséges velejárója a cselekvés, valamint annak hatása a helyi közegre.

³¹ Habár Augusto Boal főképp Dél-Amerikában és Franciaországban tevékenykedett, az általa ihletett részvételi színházi módszerek különböző formában az adott kontextushoz igazodva szerte a világban elterjedtek. Északkelet-Magyarország falvai azonban nem éppen a részvételi színház központjai, sőt ilyen értelemben fehér foltnak számítanak, ahogyan az utóbbi pár évben indult kezdeményezés ellenére tulajdonképpen Magyarország is.

2010 nyarán igen tekintélyes szakmai és technikai apparátussal érkezünk a faluba: életemben először nem házigazdáinknál szálltam meg, hanem a társulat többi tagjával együtt a falu többszobás, többszintes vendégházában. Feladatunk szerint mi, kutatók szállítottuk a helyi társadalmi jelentéseket a színház témáihoz, toboroztuk a közönséget, és helyi kapcsolatainkat, tudásunkat mind a projekt szolgálatába állítottuk. Projektünk „kísérleti színházként” működött, amennyiben a „kísérleti” addig példa nélküli és fenntarthatóságában kérdéses aktust jelent. Szükséges források híján a projektnek sem hatásvizsgálata, sem folytatása nem lett.

A fenntarthatóság kérdése azonban nemcsak engem izgatott, Lilike gyerekként vett részt a projektben, és várta őt érintő hatásait. Habár a színház elsősorban a felnőtteket szólította meg, a gyerekek, vagyis a cigány gyerekek feltartóztathatatlan érdeklődésével kellett megküzdenünk, míg a felnőttek esetében éppen passzivitásuk okozta a legnagyobb problémát. Programunk egyik fő gyakorlati kérdése így hangzott: mit kezdünk a cigány gyerekekkel? A „cigány gyerek” a Gömbaljához hasonló falvak egyik főszereplője. Ő az, aki a falu életét meghatározó szabályozó mechanizmusok által többé-kevésbé irányíthatatlan. Átmászik a kerítéseken, tiltott fák gyümölcseit eszegeti, bekukkant ablakokon, léte a szüntelen áramlás, olyan társadalmi energia, amit ritkán sikerül bárhova is becsatornázni. Ilyen fajta megjelenése a falu nyilvános terein a cigány közegekben betöltött szerepéből is fakad. A telepeken, cigánysorokon és általában a rokonság hálózataiban a gyerekek nem pusztán szabadon mozoghatnak, hanem ők a viszonyok folytonosságának fenntartói is. Gyakran előfordul, hogy két testvér egy konfliktus miatt megszakítja egymással a kapcsolatot, egy ideig nem látogatják egymást és más érintkezési formákat is kerülnek. A gyerekeikre azonban nem terjed ki ez a bojkott, ők továbbra is szabadon bejárnak szüleik haragosainak házába, szállítják a híreket, mintegy biztosítva az információk zökkenőmentes áramlását. A gyerek pozíció nem pusztán a szabad mozgást biztosítja, nem jelent akadályt az élet fontos kérdéseit tekintve sem. Ezekben a közegekben a gyermekeket nem veszik körbe tabuk, amelyek leválasztanák őket a felnőtt létből, látnak és hallanak mindent, ami körülveszi őket, csak legritkább esetben kontrollálja a felnőtteket jelenlétük. Olykor előbb értesülnek egy titkos viszonyról, mint a szüleik, tudják, ki mit főzött, van-e pénze vagy sem, ki kivel miért veszett össze, észrevétlen és természetes szemlélői a felnőtt élet viszontagságainak.

A gyerekek azok, akikkel a kutató vagy a bármely más projekt nevében érkező idegen megismerkedhet, bármely nyitottság, amit érzékelnek, még feltartóztathatatlanabbá teszi áradó aktivitásukat. Terepmunkánk elején ki se tudtam úgy mozdulni a telepről, hogy legalább két-három gyerek ne csimpaszkodott volna belém, feltéve a szívszaggató kérdést: „Mehetek veled?! Ugye mehetsz?!” Ha magányra vágytam, komoly logisztikára volt szükség, hogy kijátsszam szemfüles tekintetüket. Projektünk hasonlóképpen küzdött a gyerekek folyamatos jelenlétével, miközben a felnőtteket igen nehéznek tűnt bevonni a programba. Ráadásul a cigány felnőttekhez még csak-csak utat lehetett találni a gyermekeiken keresztül, de a nem cigányok szemében ezeknek a gyerekeknek a jelenléte egyértelműen cigány programként stigmatizálta a

színház, ahol nekik következésképpen semmi keresnivalójuk nincsen. A szállásunk éppen a falu közepén helyezkedett el, a gyerekek pedig, örülve a nyitott és érdekes pesti vendégeknek, letáboroztak a házunk előtt, füttyögtek, kiabáltak, a kerítésen lógtak, azaz az összes olyan viselkedési módot előadták, amit a helyi többségi lakosság igencsak helytelenít. A csapatból mindenkit aggodalommal töltött el ez az aktív jelenlét, hiszen nyilvánvaló volt, hogy egyrészt a gyerekek részéről hatalmas az igény bárminemű figyelemre, másrészt viszont a szinte provokatív aktivitásukkal egyenes arányban nőtt a magyarok passzivitása. Így aztán úgy döntöttünk, a gyerekek külön drámafoglalkozást tartunk a Cigány Színházban, hátha ezzel szabályozni tudjuk szertelen érdeklődésüket.

Lilike is az élénk és érdeklődő gyerekcsapat tagja volt. Egész nap ott sertepertélt a pesti lányok és fiúk körül, amikor csak lehetett, kikövetelte magának figyelmüket. Főként egy fiatal drámatanár, Hanna nyerte el a tetszését, igyekezett a közelében lenni, vagy csak távolról szemlélte a számára oly érdekes jelenséget. Habár általunk már találkozhatott hasonlóval, a pesti társulat merőben új ingerként robban be a falu közepébe. Drága autókkal, kamerákkal, különös szokásokkal, tárgyakkal és mindezekelött fegyvelmező helyett érdeklődő és nyitott tekintettel vonzotta magához Lilikét. Lilike minden drámafoglalkozáson részt vett, ám teste makacsul engedelmeskedett az asszimilációs stratégia fegyvelmező erejének: csak ritkán lehetett bevonni a játékokba, többnyire egy széken ülve, mintegy abba kapaszkodva követte a foglalkozásokat. Csak ritka oldott pillanatokban sikerült mozgásra bírni, míg telepí társainál éppen ellenkező problémákkal kerültünk szembe.

Lilike látszólagos passzivitását látva meglepetésként ért, amikor a program vége felé bejelentette: színésznő szeretne lenni, „olyan, mint a Hanna”. Távozásunk után szinte naponta érdeklődött új barátnőjéről, hogy tudok-e róla valamit, mikor jön újra Gömbaljára, felhívnám-e megkérdezni. Ismerve Hanna időbeosztását és életritmusát, tudtam, egyhamar nem kerülhet sor gömbaljai látogatásra, igyekeztem tehát Lilike előtt kimenteni. Pár hónap után aztán úgy tűnt, Lilike érzelmeiben drasztikus változás állt be, Hannáról ugyan még mindig érdeklődött, de éppen ellenkező előjellel: „Ugye nem gyön a Hanna?! Ki nem bírom állni, ha gyön még, Gömbaljáról is elmegyek inkább! – Most mi ez a nagy utálat, hát eddig szeretted, mi történt? – kérdeztem, de Lilike csak görcsösen ismételte: – Én nem szerettem, ki nem bírom állni, utálom, gyűlölöm!” – hangoztatta.

Miután Lilike teljesen magamra hagyott az eset értelmezésével, nélküle próbáltam megfejtetni, mi is történhetett. Programunk Lilikének nem pusztán egyszeri akció volt, hanem egy új perspektíva jelent meg látóterében, új emberek, új mentalitással, amelyhez hasonlóval a helyi viszonyok között nem találkozhatott. Mindezt számára Hanna testesítette meg, aki a Lilikét annyira fojtogató helyi viszonyok fölött áll, ha kedve tartja, felszabadultan cigány táncot lejt a főtéren, vagy alkoholt iszik, miközben helyes fiúja van, akivel drága kocsijukkal bárhova eljuthat, a munkája pedig pusztán szórakozás. A „színésznő szeretné lenni” nem szól másról, mint Lilike abbéli vágyáról, hogy Hanna kézen fogja, és kivezesse a helyi viszonyok szűk mozgástereiből.

Hanna azonban jött és ment, programunk egyszeri akcióként lezárult, Lilike pedig újfent magára maradt körvonalazatlan vágyaival, miszerint „színésznő szeretne lenni”.

E testetlen vágy körvonalazatlansága, amely Hanna személyében kapott formát, éppen strukturális „otthontalanságból” ered. A Lilike fantáziájában életre kelő új perspektíva nem támaszkodhatott a pozícióját meghatározó helyi társadalmi viszonyok történetiségére, előzmény nélkülisége pedig a „puszta álmodozás” irreális aktusává tette a kislány vágyait. Lilike úgymond túl sokat várt Hannától, személyétől remélte a strukturális kényszerek nagy ívű átrendeződését, amit a fiatal lány nyilvánvalóan nem tudott beteljesíteni. Bár a program, mint egy jó cirkusz a búcsúban, felszedte sátorfáját és továbbállt, jelenlétének nyomát nem lehetett teljesen kitörölni, főleg mert megjelenése egy általános trend része volt. A vidéket látogató civil szervezetek és projektek sorában mi az elsők, de nem utolsók lettünk. A Lilike „álmodozását” kiváltó, egyszeri akciók lassan ismerős társadalmi gyakorlatokká rendeződtek, amelyek ereje még így is kérdéses, hiszen e projektek nem pusztán időlegesek, hanem hasonlóképpen kiszolgáltatottjai a gazdasági ciklusok és politikai rendszerek változásainak, mint Lilike életét meghatározó más strukturális tényezők.

A 2010-es évek elején azonban folyamatossá vált a különböző civil szervezetek, elkötelezett önkéntesek jelenléte Gömbalján. Ezek a projektek, a fenti okokból is, főként a gyermekeket célozták meg. A programok a legkülönbébb háttérrel érkeztek a faluba. Voltak szervezeti támogatás nélkül érkező pesti önkéntesek, akik saját erőből és forrásokból tevékenykedtek, mások a világ messzi tájairól érkeztek, hogy bizonyos tervüket éppen ezekben a falvakban valósítsák meg. Egy indonéziai diák dokumentumfilmjéhez keresett terepet, így talált rá Mózesekre. Előfordult, hogy nemzetközi kapcsolatokkal működő szervezet vonta be a gyerekeket projektjeibe. Máskor pedig cigány/roma kötődésű alapítványok támogattak programokat. Azonban nem csak „kívülről” érkező segítők igyekeztek programokkal levezetni és némileg hasznos mederbe terelni a fiatalok lekötetlen és olykor pusztító energiáit. Erzsike fia színjátszó kört szervezett ifjú unokatestvéreinek a székházban, holott tanulmányait tekintve pénzügyi pályán mozgott. A Gömbaljai Romákért Egyesület is folyamatosan igyekezett jelen lenni a gyermekek életében. Tehát kezdeményezések széles skálája jelent meg a faluban, kezdve az egyénitől a nemzetköziig, a cigány alapon szerveződőktől a nem cigány szervezetekig, a helyi aktoroktól a „külsősökig” sokféle új szereplő bukkant fel a cigány gyerekek és fiatalok hétköznapijaiban. Két típusú, talán hatásában a legjelentősebb erőt képviselő cselekvő azonban nem képviseltette magát a kezdeményezések között. Az egyik a helyi, többségi vezetésű intézmények, mint az iskola, az önkormányzat vagy a gömbaljai civil szervezetek bármelyike, a másik pedig a magyar állam. A két, talán legbefolyásosabb szereplő nélkül pedig a fenti kezdeményezések ereje is kérdéses.

A remény

Lilike járt kézműves foglalkozásra a székházba, angol nyelvet tanult önkéntes tanároktól, végigkövette idősebb unokatestvérei, Mózesék filmes programját és végül, de nem utolsósorban szerepelt egy kis színházi előadásban. Jelenléte a programokon azonban korántsem volt problémamentes, olykor dacos viselkedése kezelhetetlen destrukcióba csapott át, máskor gátlásossága tűnt legyőzhetetlen akadállyal. Leginkább Erzsi fia, Dávid értett vele szót. 2012 őszén hosszú hónapokig egy kis karácsonyi előadással készültek. Az előadást kétszer mutatták be, egyszer az iskolában, másodszor a székházban. A székház akkoriban már csak vegetált, alkalmazottak nem voltak, a fűtést is alig tudta a szervezet kifizetni, így ezen a télen csak azokra az órákra nyitott ki, amikor Lilikeék kis csapata az előadásra készült. Az előadások nagy megmérettetést jelentettek a gyerekek számára, hiszen sem szüleik, sem tanáraik, sem cigány közösségük többi tagja előtt nem léptek még fel olyan színpadra, amely kiemelte volna őket megszokott gyermekszerepeikből. Ugyanez a felnőttek számára is kihívást jelentett, ismeretlen helyzetet, amely ismeretlenségében szinte láthatatlan és értelmetlen marad.

Ennek megfelelően az iskolai premierre a diákokon és a tanárok kívül nem sokan voltak kíváncsiak, a többségi lakosság eleve nem jött szóba, hiszen ők „cigány” programokat nem látogattak, a cigány szülők sem tolongtak, mivel többnyire teljesen lekötötték őket a mindennapi megélhetés küzdelmei, sokuknál a figyelmet és a gondoskodást a megfelelő mennyiségű enniivaló és ruházat előteremtése jelentette. Lilike szülei sem jöttek el, mondván, majd megnézik lányukat a második „premieren”, a székházban. Én magam is erre az előadásra utaztam le, Lilike folyamatosan tájékoztatott cseten a fejleményekről, hogy izgul-e vagy nem, jön-e Hanna vagy nem, mert ha jön, akkor ő bizony fel nem megy a színpadra, olykor pedig abban reménykedett, hogy „anyuék most már biztos ott lesznek”. Én inkább ez utóbbi elmaradásától tartottam, hiszen ismertem Jutkáék anyagi helyzetét, így hát megérkezésem után kisebb toborzásba kezdtem. Először Rudiékat győzködtem, hogy semmiképp se hagyják ki fiaik előadását. „Haggyá’ mán, Cili, majd a Rudi megnézi – szerelt le Gina –, nincs most nekem ehhez kedvem, itt a karácsony, ozt még enni se eszünk! Menjenek, ozt Rudi majd felveszi a telefonján, megnézem ozt úgy akkor!” Már Rudi érdeklődését is sikernek könyveltem el, de még Jutkáék hátra voltak. Végül a család női szekciója egy emberként képviseltette magát, Jutka, Kisjutka, Betti és Szintike, mind az unokák is eljöttek, az előadás kezdetére pedig Hanna is befutott több zsáknyi ruhaadománnyal kocsijában.

Este 6-ra megtelt a székház legtágasabb szobája, 20-30 néző gyűlt össze a kezdés időpontjára. A székház szerény vendéglátással fogadta az érkezőket, pislákoló fűtés, vajas-párizsis szendvics, alma és némi üdítő várta a vendégeket. Fél 7 körül mindenki elcsendesedett, és kezdődhetett az előadás. A több egymástól független jelenetben Lilike csak kisebb szerepeket játszott, ezek többnyire zenés-szerelmi történetek voltak, a gazdag királynéről és ágrólszakadt szerelméről, akik számos viszontagság ellenére egymásra találnak. Lilike azonban utolsó kis darabban testhez álló szerepet kapott.

A kezdő jelenetben egy kisfiú jelent meg sötét színpadon égő gyertyával a kezében: „Én vagyok a Béke! De az emberek nem képesek életben tartani. Azt hiszem, el fogok aludni” – suttogta és egy kis fuvallattal eloltotta a lángot. Hamarosan egy kislány sétált be mellé: – Én vagyok a Hit! – mondta. – Sajnos az emberek fölöslegesnek tartanak. Nincs értelme tovább égnem. – Elfújta hát ő is égő gyertyáját. – Én a Szeretet vagyok – jelent meg a harmadik gyerek. – Nincs már erőm tovább égni. Az emberek nem törődnek velem, semmibe veszik, hogy milyen nagy szükségük van rám. – Így az ő lángja is kialudt. Hirtelen egy egészen pici fiúcska bukkant fel a sötétben szomorúan nézegetve testvéreit. – De hát mi történt? Hiszen nektek égetek kéne mindörökké! – kiáltott fel sírva. – Ne félj! – toppant be Lilike. – Amíg nekem van lángom, újra meg tudjuk gyújtani a többi gyertyát. Mert én vagyok a Remény!”- jelentette ki, majd kézen fogva kis pajtását újraélesztette a Béke, a Hit és a Szeretet lángját.

A közönség kitörő tapsal jutalmazta az előadást, Lilike anyja pedig könnyekkel küszködve ünnepelte legkisebb gyermekét, aki annak idején az ő reményeik megvalósítására született. De Lilike immár nem más, mint saját és generációja reményének hordozója, a „beteljesülés” pedig nemcsak messze van, hanem formája is nehezen kivehető.

Lilike 2014 szeptemberében felvételt nyert egy közeli nagyváros egészségügyi szakiskolájába. Az oktatási rendszert illetően tehát nem sikerült letérnie azokról az utakról, amelyek nagy bizonyossággal munkaerő-piaci zsákutcát jelentenek, hiszen már az is kérdéses, érettségi nélkül ma kit alkalmaznak az egészségügyben. Csak reménykedhetünk, hogy Lilike tanköteles kor után is bírja, és szakmát szerez, hogy ha szakmát szerez, állást is kap, és ha állást is kap, mindenféle többségi intézményekben szerzett tapasztalat nélkül, ott helyt is tud állni, és ha helyt is tud állni, nem kell majd megfizethetetlen árat fizetnie ezért. Lilike, úgy tűnik, valóban maga a Remény, hiszen magára hagyott, kiszolgáltatott generációjának nemigen maradt más, hogy életben tartsa saját jövőjét.

III. 6. Összegzés

Kisjutka, Betti, Szinti és Lilike sorsán keresztül nem pusztán saját „generációjuk” mozgástereit tudtuk bemutatni, hanem a határait is, hiszen a fennálló lehetőségekből mindig a legtöbbet ígérő úton indultak el. Kisjutka valósággá tette a mobilitásról szőtt leányregényeket, egy olyan időben, amikor a „kiházasodás” számított az egyetlen lehetőségnek a cigányság előnytelen osztálypozíciójából való kilépésre. Sorsának alakulása rámutat arra, hogy a formális intézmények útján történő mobilitás nehézsége, a házasságon, vagyis a nemiségen keresztül zajló mobilitási stratégiákat erősíti. Betti a rokonság és a hely védelmét duplázta meg a párválasztásával, mely védelem a bemutatott szélesebb strukturális változások nyomán veszített jelentőségéből, ennek következményeképpen e stratégia leginkább a cigánysággal összefonódó osztálypozíciót rögzítette. A harmadik lány, Szintia egészen új utakon haladt: egyrészt

a cigánytematikán keresztül bekerülő erőforrásokat használta, másrészt kikerülve a korai családalapítás közegében oly elterjedt szokását, rátalált a cigány–magyar különbségtételen túl működő viszonyokra. Sorsának alakulásán keresztül rámutathatunk az etnikai alapon szerveződő kisebbségjogi diskurzus nyújtotta lehetőségek korlátaira, amelyek, még ha nem is zárják ki az osztálypozícióból fakadó kiszolgáltatottság aspektusait, nem sokat tudnak kezdeni e helyzet rendszerszintű meghatározottságaival. Lilike pedig, szülei kvázi előnyös helyzetét immár legkevésbé élvezve, szorul be a szélesebb strukturális változások által felkínált előnytelen pozícióba, és mint „hátrányos helyzetű cigány gyermek” vesz részt aktívan az erre a célcsoportra fókuszáló programokon. Történetük és sorsuk tehát egyszerre tipikus és rendhagyó, hiszen mind a négyen rendkívül fogékonnak tűntek az adott társadalmi helyzetben felmerülő lehetőségek kiaknázására. Kortársaik nem mindegyikéről mondható el ugyanez, így a továbbiakban inkább az „átlagos” élethelyzetekkel foglalkozunk, amelyekben a cigány pozíció sokkal erőteljesebben támaszkodik a rokonság, azáltal pedig a nemiség adta erőforrásokra.

IV. HÁZASSÁG ÉS GYERMEKVÁLLALÁS

IV.1. Középpontban a nemiség

Nemekről szóló ideológiák a „cigány” nyilvánosságban

A nemiség, csakúgy, mint a rokonság, nem önmagában vizsgálendő jelenség. A nemiséghez köthető szerepek, mozgásterek, ideológiák, stratégiák kapcsolódnak az osztályhelyzettel összefonódó etnikai különbségtétel működéséhez. A nemiség megélése a cigány közegekben legközvetlenebb módon a rokonság kiemelt szerepével hozható összefüggésbe. A rokonsági viszonyokon keresztül azonban eljutunk az etnicitás és osztályhelyzet meghatározó szerepéhez a nemiség kapcsán. Megközelítem alapvetően illeszkedik a Gender Studies, a Race Studies és az etnicitáskutatások területén bevett alapvetéshez, miszerint a nemiséget, az etnicitást, a rokonságot, az osztályhelyzetet szabályozó társadalmi normák és kényszerek nem egymástól elkülöníthető hatalmi szféraként, hanem egymáson keresztül érvényesítik erejüket (Butler 2004, Scott 2001, Yelvinton 2001, Yuval-Davis 2006). Ugyanakkor, habár elfogadjuk, hogy ezek a hatalmi dimenziók egymás által működnek, kevésbé egyenrangú, inkább hierarchikus viszonyt látunk köztük Gömbaljáról nézve. Vagyis az etnicitás és osztályhelyzet összefonódása határozza meg a rokonság szerepének felértékelődését, ez a felértékelődés pedig erőteljesen hat a nemi szerepek lehetőségeire (vö. Choonara–Prasad 2014).

A hétköznapi gyakorlatából nézve azonban a nemiség jelentősége elsődlegesnek tűnik, minden más másodlagos tényezőnek minősül. Ez elsősorban annak köszönhető, hogy ezekben a közegekben a nemiség, pontosabban a házastársi kapcsolat nyújtja az elsődleges fogódzót, mely által az illető legegyszerűbb módon léphet be felnőttként a rokonság terebélyébe és a helyi viszonyok hierarchizált rendszerébe. Ez különösen fontos, hiszen, mint láttuk, a rokonság és a hely kiemelt fontosságú, mind a megélhetést, a boldogulást, mind a cigány identifikáció lehetőségeit tekintve.

Ha azonban kutatásunk a nemek kérdésére fókuszál, első feladatunk, hogy meghallgassuk, mit mond erről a „terep”. Kezdő kutatóként én sem tettem mást, csak hallgattam a beszélgetéseket a nemek viszonyairól, kapcsolatokról, férfiakról és nőkről, akik éppen „helyesen” vagy „helytelenül” viselkedtek. Lassanként azonban észre kellett vennem, ahogyan beszédhelyzetről beszédhelyzetre tagadják meg magukat gondosan összegyűjtött állításaim. Nem tudtam hova tenni, amikor egy asszony, aki egyik percben még fennen hangoztatta, hogy az ő lánya bizony „ne járjon úgy, hogy a fél p...ája kint van, hogy ozt még a Terenyébe is beszéljék, hogy ki b....a meg befele” (a faluba), következő pillanatban már a „hadd öltözködjön csak,

azért fiatal” elvet hirdeti ugyanolyan erőbedobással. Elvártam az asszonytól, hogy „következetes” legyen, ne változtassa pillanatról pillanatra véleményét, mint akit semmi nem köt nemrégiben elhangzott állításaihoz. Aztán a pillanatról pillanatra helyébe a szituációról szituációra került, résztvevőkkel és köztük lévő viszonyokkal, amelyekhez az asszony szavai igazán kötődnek, amelyek figyelembe vétele nélkül nem érthető meg a nemekről szóló ideológiák igazi jelentősége.

A beszédhelyzet és a benne uralkodó viszonyok mintha minden más kérdést megelőznének, hiszen ez az a hely, ahol az olyannyira keresett kijelentések születnek és az abszolút érvényességei megdőlnék. E beszéd jellegzetességeiben kezdtem hát keresni, hogy miről is szólnak az asszony oly változékonyan tűnő véleményei. A két nem közötti különbségeket és a hozzájuk tartozó legitim viselkedésformákat inkább a különböző viszonyok teremtik meg, mintsem a szerepekben életre kelt, rögzült férfi és női tulajdonságok. Nehezen tudnék e cigány közegekben élő férfiakról vagy nőkről úgy írni, mint ahogy Paloma Gay y Blasco teszi a Madrid környéki cigányokról, akik jó „esszencialista” módjára a nemiséget a személyiség testben megnyilatkozó osztatlan lényegének vélik (Gay y Blasco 1997: 523–533). Persze ezekben a közegekben is léteznek olyan vélemények, hogy aki férfi létére takarít vagy nő és ennek ellenére sokat jár kocsmába, az „csíra” (homoszexuális) vagy kurva, de ezeket a véleményeket meg is puhíthatják egy „hadd csinálja, ha jól esik neki” érveléssel, vagy örökérvényűvé emelhetik egy arra alkalmas helyzetben. Ez utóbbi történik, ha a „háziasszonykodó” férfi feleségével több szálon futnak a problémák, például a nő családja veszélyezteti a férfi rokonságának egységét.

Balogh Lali esete állandó alkalmat adott a nemekről szóló ideológiák újratárgyalására: Lali a Balogh család egyik „alapító” házaspárjának ötödik gyermeke, a közeli nagyvárosból érkező „bevándorló” és „idegen” Bodár család lányát vette feleségül. A Balogh „testvérek” folytonos aggodalommal figyelték, hogyan válik Lali felesége családjának, a „Bodároknak rabszolgájává”, míg „saját fajtáját semmibe nézi”. Elég, ha egyszer látja meg valamelyik testvér Lalit teregetni, már kész az általános vélemény: „Ez a Lali már tiszta csíra lesz azoknál, hát nem csíra? Férfi, ozt még ő mos.” A férfias viselkedésről alkotott véleményt a Balogh testvérek eszköznek használják föl arra, hogy bebizonyítsák, Lali mekkorát veszít családja elhanyagolásával, hiszen, amikor „behódol” a Bodároknak, egyben férfiasságáról is lemond.

A férfiasság tehát nem önmagában áll, hiányával az ember testvéreket veszít, meglétével pedig a rokonságot erősíti. A férfias és nőies viselkedésről vallott nézetek általában nemcsak önmagukról beszélnek, hanem valamely közeg szülöttei, amelyekben bizonyos típusú viszonyok uralkodnak. Így a fenti vélemény aligha látható át és érthető meg a rokonsági viszonyok ismerete nélkül. Mivel bizonyos állítások jelentései mindig az adott szituációban lévő kapcsolatok függvényei, az ilyen vélemények megértésekor kialakulásuk módozatait érdemes vizsgálni, és azt, hogy az őket létrehozó közeg megváltozásával hogyan emelkednek ki és süllyednek el az egyes férfias vagy nőies viselkedésre vonatkozó megállapítások.

Egy cigánytelepi közegben minden elhangzó vélemény stratégia is egyben, a nyilvánosság irányítására szolgál. A nyilvánosság határait a cigány–magyar különbségtétel jelöli ki, a „cigány” egy folyton idézhető, mindenütt jelen lévő hivatkozási alap, valami „közösre” utal, amihez viszonyítva a dolgok megmérettetnek. „Beszélték itt a cigányok”, „Mit szólnak majd a cigányok!”, „Csak néztek a cigányok” – ezek mind-mind a hétköznapi beszéd visszatérő fordulatai, amelyben a „cigány” nem konkrét embert jelent, hanem egy létező nyilvánosságot, amelyet éppen „cigánysága” ruház fel hatalommal. A „magyar” hasonlóképpen fontos keretezője a nyilvánosságnak, külső erőforrás: „A magyar asszony is megmondta...”, „Még a magyarok is mondták...” alaphatárú mondatok, mint láttuk, a „magyart”, a „magyar véleményt” sokszor a megfellebbezhetetlenség magaslatába emelik, az egyik legkomolyabb erőforrásként ebben a nyilvánosság irányításáért folytatott küzdelemben. Ez az a nyilvánosság, amelyben ebben a közegben cigányként mindenkinek mozognia kell és fenn kell tartania saját pozícióját.

Amikor a „cigányok” Balogh Lali esetét megvitatva hosszasan fejtegetik, hogy egy férfinak nem szabadna asszonyi munkákkal „megalázkodnia”, akkor inkább a Balogh család abbéli sikeres küzdelméről van szó, hogy önmagát mint létező, erővel rendelkező egységet mutassa fel a nyilvánosságban. Ezek a vélemények tehát nem csupán egy olyan ideológia megfogalmazásai, amelyből következtetéseket lehetne levonni a legitim férfi, illetve női viselkedési formákról. A Baloghok a férfiaságról hirdetett elképzeléseikkel összetartozásukat nyilvánították ki, amelyre válaszul a Bodár család felvonultat egy sor a „helyes” apaságra vonatkozó ideológiát: „Mert ő nem nézi el aztat, hogy a csöpp gyerek rí, ozt ő nem főz neki enni, csak mert ő ember?! Ozt tán a f...a lerohadna attól?!” „Na, a Lali csak járjon a fajtájával (testvéreivel), ozt vigyék bele a gépezésbe, meg az ivásba, ozt akár, mint a testvérei, dobja csak a gépbe a pénzt, a gyerekek meg maradjanak éhen, mint amazoknál szokás!” Tehát úgy tűnik, a nemekhez kapcsolódó ideológiák nem elválaszthatók azoktól viszonyoktól, amelyekben éppen elhangoznak.

Ezekben a közegekben a nemekre, a nemek közötti viszonyokra vonatkozó ideológiák és elvárások többek között a fentiekből következően meglehetősen rugalmasak. Ez a rugalmasság, mint látni fogjuk, alapvető különbségnek tűnik az antropológiai irodalomban domináns, inkább „tradicionálisabb” roma közösségekben tapasztaltakkal szemben. Mielőtt azonban a különbség okait tárgyalnánk, érdemes megnézni, hogy milyen értelmezési keretek állnak rendelkezésünkre a nemiség vizsgálata kapcsán.

A határkijelölő nemiség

„A társadalmi nemek mai újraértelmezései elutasítják a rejtett szerepelméletet, s a beszédbeli nemi különbségek létrejöttének és fennmaradásának mélyebb megértését ígérik. Amellett foglalnak állást, hogy a társadalmi nemeket sokkal inkább kulturálisan konstruált hatalmi viszonyok rendszerének érdemes tekinteni, melyet a férfiak

s nők közti interakciók hoznak létre újra és újra” (Gal 2000: 164). A nemekről való gondolkodásnak van egy olyan mélyre nyúló hagyománya, amely a nemek közötti kapcsolatot egyfajta hatalmi viszonyban rendez el. A nemekről megfogalmazott állításokat pedig olyan ideológiáknak látja, amelyek fenntartják ezeket a hatalmi viszonyokat. A feminista kritika például ilyen, mint ahogy azok az írások is, amelyeket kritizál, legalábbis ilyené válnak az ő olvasatában. A kulturális antropológiában az úgynevezett feminista olvasat az etnográfiai tudás „dekonstrukciójának” egyik legfőbb eszköze volt.

A hatvanas-hetvenes években valóságos újraolvasási láz kezdődött annak a jegeiben, hogy a monográfiák létrejöttének feltételeit kutassák: „Az antropológusok hozzáláttak saját maguk vagy kollégáik szövegeinek újraolvasásához, megpróbálták rávilágítani a struktúráknak alapul szolgáló szabályokra, felszínre hozni minden látens előítéletet – amiről a szerzőnek gyakran nem volt tudomása, ami befolyásolhatta az adatok kiválasztását, értelmezését, és konceptualizását. [...] Cliffordnak nem került túl sok idejébe vagy fáradságába, hogy felfedezze, amikor Leinhard a dinka társadalomról vagy szokásokról beszél, csak a dinka férfiakat kérdezte és figyelte” (Godelier 2001: 14).

A kérdések első hullámával merült föl az a probléma, hogy miként lehetséges, hogy „ugyan a nők adják egyes társadalmak mintegy felét, mégis ennyire láthatatlanok, a nemi szerepek vizsgálata ennyire mellőzött abban a tudományágban, melynek tárgya éppen az ember és egyes társadalmak kultúrája lenne” (Biczó 2003: 181). Tehát hogyan lett láthatatlanná a nemiség problematikája, vagy fordítva, hogyan lesz a láthatatlanságból jelenség, „központi kérdés” attól függően, hogy ki nézi, mely hagyományból teszi fel kérdéseit? Mennyire ludas a nők „láthatatlanság tételében” a férfiakat és nőket a közélet-magánélet ellentétpárjában meghatározó gondolkodás, hiszen az antropológia mint társadalomtudomány nyilvánvalóan a „közéletinek” tételezett jelenségekre fókuszál (Brod 2001, Lampland 1994). Pierre Bourdieu szintén arra figyelmeztet minket, hogy a nemekkel kapcsolatos vizsgálódásunkban ne mossuk össze a megismerés eszközeként használt kategóriákat a megismerés tárgyaként kezelt kategóriákkal, tehát nehogy „az objektív társadalmi struktúrába és a szubjektív gondolkodási struktúrába” (Bourdieu 1994: 24) oly mélyen bevésődött kategóriáink és előfeltevéseink vezessenek minket vakon önmaguk bizonyítása felé.

A nemek témája az antropológiai tudás dekonstrukciójával együtt vált központi kérdéssé. Ugyanakkor a fenti összefüggéssel a nemek kérdése a köztük lévő egyenlőtlen viszonyok vizsgálata lett. Az antropológiai cigánykutatások egy része is rímelt erre a hagyományra. Aparna Rao egy tanulmányában kijelenti: „Gyakorlatban azonban a cigány nő alá van rendelve az apjának, a férjének vagy a fivéreinek”, tehát a vele rokoni kapcsolatban álló bármely férfinak (Rao 1996: 73). Majd pedig a cigány nőn keresztül eljut az „egyetemes kulturális kategóriáig” is: „a cigány nő saját társadalmára nézve megerősíti, amit Ortner mint egyetemes kulturális kategóriaként posztulált: mint nőnemű lényt a társadalmában a férfiak a természeti területhez sorolják” (Rao 1996: 74). Judith Okely is „férfidominanciájú társadalomra” talált az angliai cigányok között,

viszont nagy hangsúlyt ad a „női perspektívának”, és szakít azzal az antropológiai hagyománnyal, amely alapvetően az események férfi nézőpontú értelmezését tekinti központinak. Állítása szerint ezekben a közösségekben a „cigány nőiség” az etnikai különbségtételek fenntartását szolgálja, ekképpen a nemiség, valamint a nemi egyenlőtlenség kérdései elválaszthatatlanok az etnikai határok és egyenlőtlenségek problémáitól (Okely 1996).

Az antropológiai cigánykutatásokban a nemek kérdése szinte minden esetben, ahogyan a fent idézett Okelynál is, határkérdésként értelmeződik, sőt nemegyszer a nemek a határ metaforáiként jelennek meg, amelynek jelentései mozgásba hoznak más különbségtételek közti viszonyokat, mint az „etnikum”, a „hatalom”, a „test” és az „identitás” (Gay y Blasco 1999, Miller 1986, Okely 1996, Stewart 1994, Sutherland 1986, Silverman 1976). Ezek a szövegek igen erőteljes határfogalmakkal dolgoznak, már csak azért is, mert alapvető kérdésük egy „világ” fenntartására irányul. Számukra a fő problematika, hogy hogyan marad fenn egy kulturális rendszer mint valamennyire koherens egység. Tehát a kulturális rendszer már megvan, csak a fennmaradásáért kell aggódni, azaz újra és újra létre kell hozni. Mindezt számos dichotómia egymásba fonódása, együttes működése biztosítja, úgymint férfi–nő, tiszta–tisztátalan, cigány–gádzsó. A nemiség tehát mint az egymást kölcsönösen erősítő különbségtételek egyike kap főszerepet.

Ezek a szerzők többnyire a tisztaságról és tisztátalanságról alkotott elképzelésekkel összefüggésben tárgyalják a nemek kérdését, egy olyan osztályozási rendszer részeként, amelyben a nemiséghez kötődő ideológiák és gyakorlatok a roma–nem roma megkülönböztetést erősítik, a nemiség pedig a tiszta–tisztátalan fogalompáron keresztül működik. Ezeknek a különbségtételeknek (férfi–nő, roma–nem roma, tiszta–tisztátalan) az átlépése morális értelemben vett szennyezettséget eredményez. A szerzők közül néhányan, mint például Michael Stewart, megfogalmaznak olyan állításokat, melyek szerint ez egy alapvetően férfidominanciájú társadalom, megint mások, még ha egyet értenek is a fenti állítással, több hangsúlyt fektetnek a nézőpontok sokféleségére, behatóan tárgyalva a nők élethelyzetét és stratégiáit, amelyekkel részt vesznek a közösségük életében (például Okely, Sutherland, Miller, Gay y Blasco).

Érdemes összehasonlítani Michael Stewart és Anne Sutherland értelmezését a tisztátalanságról alkotott képzetek és a nemek közti viszony kapcsolatáról (Stewart 1994: 207–233; Sutherland 1986: 103–114). Pontosabban nem magát az értelmezést hasonlítom össze, hanem a pozíciót, ahonnan a tapasztalataikat gyűjtötték. Hiszen Anne minden kétséget kizáróan nő, Michael pedig férfi, így nincs is szükségünk személyiségük egyéb bonyodalmaira vagy a tereppel kialakított ágas-bogas viszonyaikra ahhoz, hogy beleolvassuk szövegeikbe ezt a konstruáló pozíciót. Ezeken a példákön keresztül megismerkedhetünk a fent említett különbségtételek működési módjával. Mindketten a test határaitól indulnak el, hogy feltérképezzék azt a világot, amelyben a romák minduntalan romák maradnak, egy általuk nem romaként meghatározott környezetben. Bár Sutherland szövege explicitebb módon, alapvetően Stewart írása is arra a feltevésre épül, mely szerint a romák tisztátalanságról vallott nézetei metaforái

annak a paradox tapasztalatnak, hogy a nem cigányokkal való érintkezésen át kell cigánynak maradniuk. Mind a harangosi, mind az amerikai romák megkülönböztetik a test alsó (tisztátalan) és felső (tiszt) részét, ezek bármينemű keveredése, érintkezése szennyezettséget jelent. Mivel a nem romák nem ügyelnek erre a különbségtevésre, és cselekedeteikkel folyton semmibe veszik a kettő közti határt, a romák szemében tisztátalanok. A test határai tehát társadalmi határokat fejeznek ki. Tisztátalannak lenni tulajdonképpen e választóvonalak összemosását eredményezi: nem különbséget tenni alsó (tisztátalan) és felső (tiszt) között a roma és a gádzsó összekeverését jelenti. A tisztátalanság azonban a női nemhez társul, veszélyét ők testesítik meg: mozdulataikkal, viselkedésük hétköznapi gyakorlataival mind azt kontrollálják, nehogy e veszedelmes női tulajdonság, kilépve önnön magából, beszennyezze a férfiakat. A nő összeszorított lábbal ül, szoknyája bokáig ér, nem lép át a férfi ruhája fölé, nem mossza együtt a szoknyát az inggel, nem vesz részt a romani krisben és nem alkudozik lóvására, nem keveri össze magát a férfival, vigyáz rá, nehogy beszennyezze, és ezzel elvegye a szerencsáját. A nő tulajdonképpen nem tesz mást hétköznapi cselekedeteivel, mint őrzi a roma és a gádzsó közti határvonalat.

Egy rendszerező elméjű kutató rögtön képletet alkothat a fent leírtakból, megoldandó feladattá változtatva a „roma kultúra” tapasztalatát: tiszta–tisztátalan, felső–alsó, férfi–nő, roma–gádzsó, mint ahogy Michael Stewart teszi, aki a harangosi romák hatalmi viszonyaira rákérdezve a nemek közti viszonyokban a fenti férfi dominanciát, férfiuralmat emeli ki. A nőkhöz társított tisztátalanság pedig az e viszony újratermeléséhez szükséges ideológia lesz. Sutherland amerikai „romái” is mesélnek a nők alacsony státuszáról, politikai döntéshozataltól megfosztott szerepükről, olyan ideológiákról, amelyek igen hasznosak egy roma férfinak a presztízsért folytatott küzdelemben. Mint Sutherland írja, a cigányok tisztátalanságról alkotott képzeikkel fejezik ki viszonyaikat, a „tisztátalanság” vádjá alacsony presztízzsel jár, míg egy befolyásos családfőt valószínűleg tisztának mondanak a romák. Így a „női tisztátalanság” felelősséggel járó tulajdonság, amellyel a nők a maguk módján tudnak részt venni a pozíciókért folytatott küzdelemben, hiszen azok a mindennapi cselekvések, amelyekben a tisztaságra vonatkozó képzetek életre kelnek (például a háztartás vezetése) a nőkre hárul. Tehát a nő nemcsak beszennyezheti a férfit, hanem felel is a tisztaságáért. Míg Michael inkább az elsőre fekteti a hangsúlyt, addig Anne főleg az utóbbira, Anne felelősséget ad a nőknek, Michael hatalmat a férfinak.

Habár a kutatói pozíció különbségeiből fakadóan láthatunk perspektívabéli különbségeket és hangsúlyeltolódásokat, abban a fenti szövegek megegyeznek, hogy a nemek közti különbségtételek a roma–nem roma ellentétpár fenntartásában játszanak kimagasló szerepet. A Madrid környéki cigányok, ahogy Blasco írja, szintén a nemek közti viszonyok által különböztetik meg magukat a nem cigányoktól. Elsősorban a nőiséghez kötött tulajdonságok („tisztátalanság”) folyamatos kontrollálásával választják el a „cigányságot” a nem cigány világtól. A fentebb idézett szerzőknél a különbségtételek egymást erősítő összefonódása nem pusztán a romaság vagy cigányság elhatárolódását szolgálja, hanem a határképződés során a romaságot vagy

cigányságot egyfajta morális tartalommal tölti meg. Vagyis a nőiség alárendeltsége és „tisztátalansága” a romaság „felsőbbrendűségének” és „tisztaságának” záloga. Úgy tűnik tehát, mintha az egyik egyenlőtlenséget (a roma–nem roma különbségtételt) csupán egy másik (a férfiség–nőiség) különbségtétel egyenlőtlenségével lehetne kiváltani.

A jelenség még tisztábban kirajzolódik, ha saját terepemre tekintek, és az ott tapasztaltakat próbálom összevetni a fentiekkel. Az általam kutatott cigány közegekben nem találunk ilyen koherensnek tűnő összefonódásokat. Habár a tisztaság itt is fontos tematika, nem létezik a tiszta–tisztátalan, férfi–nő, roma–nem roma különbségtételeknek e tisztán kivehető, egymást erősítő rendszere. Ha azonban elfogadjuk azt a cigánykutatásokon messze túlmutató megállapítást,³² mely szerint a fenti különbségtételek egymáson keresztül működnek, akkor a terepemen tapasztalt „lágyabb” és jóval kevésbé hierarchikus nő–férfi viszonyt nem értelmezhetjük sem az etnikai különbségtétel, sem az osztályhelyzet vizsgálata nélkül.

Az egyenlőség „ára”

Az antropológiai cigánykutatások főként úgynevezett tradicionálisabb roma közösségeket vizsgálták, amelyekben a kutatások tanulsága szerint, a nemek közti viszony egyenlőtlenségei az etnikai különbségtétellel összefüggésben értelmezhetők. Hogy a mi közegeinktől való eltérést értelmezzük, először is meg kell néznünk, mit is jelent az, hogy „tradicionális”. Első lépésben megállapíthatjuk, hogy a tradicionalitás összefügg a megélhetési módokkal. A fent bemutatott „tradicionális” roma közösségek jellemzően az informalitás területén működtetik létfenntartó stratégiáikat, más szóval elkerülték a közegeinkben elinduló proletarizáció folyamatát. Sőt, sok közösség esetében maga a proletarizáció is etnicizálódik, a bér munka alárendelt tevékenysége az elkerülendő „gádzsó” életforma jelképe lesz, szemben az informalitás területén végzett gazdasági tevékenységekkel, amelyek a preferált és vágyott roma életmód előfeltételei (vö. Stewart 1994). A pozitív morális tartalommal átitatott roma életmód azonban valójában a roma férfiség megélését jelenti. Én magam nem végeztem e terepeken kutatásokat, így csak más munkák eredményeire támaszkodhatom abban a kérdésben, hogy a proletarizáció elkerülése és az egyenlőtlen nemi viszonyok miképpen függhetnek össze.

Stewart, Okely, Blasco, Sutherland és Catalina Tesar úgy írnak a nemek közti esetleges egyenlőtlenségekről, mint amik alapvetően a romaság vagy cigányság integritását és adott esetben morális felsőbbrendűségét őrzik egy kifejezetten ellen-

³² A nemekkel kapcsolatos ideológiákról sokszor hallhatunk vagy olvashatunk úgy, hogy rájuk „határkijelölőként van szükség”. Ludmilla Jordanova, a nemiség 18–20. századi orvostudományi ábrázolásairól szóló könyvében kifejti, hogy a hagyományos dichotómiák – természet/kultúra, egészség/betegség, nyilvános/személyes stb. – annyira bizonytalanok, hogy a nemi dichotómiák mintegy határkijelölőként működnek a megerősítésükre (Jordanova 1999: 67–87).

séges nem cigány környezetben. Ezek a szerzők elsősorban a roma/cigány identitás fenntartására kíváncsiak, és úgy látják, hogy az általuk kutatott közegek sikeresen védik meg magukat a rájuk nehezedő asszimilációs nyomástól. A sikerek részben a formális bér munkán kívüli, főként informális gazdaság területéről szerzett forrásoknak köszönhetők, amelyek sok esetben védelmet nyújtanak az etnikai különbségtétel strukturális egyenlőtlenségeiből fakadó sérülésektől.

A mi esetünkben azonban nem számolhatunk be ilyen „sikerekről”. A főként romungró közegekben a cigány nem válik olyan társadalmi jelentéssé, amely más lényegbevágó különbségtételek, mint a nemiség, koherens egységbe rendezésével egyfajta morális felsőbbrendűséget hirdetne. Márpedig a fenti szerzők egyértelműen leírják, hogy terepükön a „roma” vagy „cigány” identitás, habár szintén egyfajta örök stigmatizációval és sérülékenységgel járó állapot, mindenképpen elfogadható társadalmi jelentést is hordoz. Mint láttuk azonban, a roma büszkeség összefügg mind a proletarizáció elkerülésével, mind a nemek közti egyenlőtlenségek fenntartásával. Elmondhatjuk tehát, hogy a roma identifikáció a formális bér munkán kívüli gazdasági tevékenységektől és az egyenlőtlen nemi viszonyokból kapja hatalmát.

Catalina Tesar munkája, amely szintén kelet-európai (romániai) rurális közegben készült, mutatja meg leginkább azokat az előnyöket, amelyeket a cortorar roma közösség „nyer” a nemek közti egyenlőtlenség fenntartásával. Ezekben a közegekben szintén nagy jelentősége van a cigány–nem cigány különbségtételnek, amely a mi terepünkhöz hasonlóan némileg hierarchikus viszonyokat eredményez. Ugyanakkor a román többség a cigányság degradáló jelentéseit leginkább a helyi romungró közösségre vonatkoztatja, míg a cortorarokat viszonylagos elismeréssel jutalmazza, fenntartott „kulturális rendszerük” és viszonylagos anyagi stabilitásuk miatt. Ez a „kultúra” jelen esetben egy olyan rokonsági alapon szerveződő közösséget jelent, amelyben kiemelt szerep jut a nemek közti egyenlőtlenségnek. A cortorarok a fentebb bemutatottakhoz hasonlóan húzzák meg a határt férfi és nő, roma és nem roma között, a közösségiséget fenntartó rokonság pedig leginkább patriarchális vonalon működik, azaz a férfiági leszármazottat veszi alapul. A cortorarok rokonsági alapon szerveződő közössége igen jelentős kapaszkodókat nyújt a rendszerváltás utáni Románia többségiek számára is kilátástalannak tűnő gazdasági helyzetében. A cortorarok esetében nemcsak a gazdasági javak termelését irányítja az úgynevezett roma életmód, hanem a fogyasztásukat is, vagyis a „jólét” és a „szegénység” is elsősorban a cortorar értékrend szerint meghatározott állapot.

Tesar disszertációjából úgy tűnik, mintha a cortorarok egész életükben nem csinálnának mást, mint azon ügyködnének, hogy fenntartsák a cortorar életmód értékeit. Legyenek férfiak vagy nők, a cortorarok élete egy, az identifikáció szempontjából legjelentősebb tárgy körül forog: az ezüstkelyhek vagy -poharak körül, amelyek apáról fiúra szállva biztosítják tulajdonosának a cortorariság presztízzsel járó állapotát. Mivel ezek a tárgyak patrilineáris vonalon öröklődnek, a lánygyermek születése a generációk által felhalmozott presztízsjava elvesztésével, azaz a cortorariság gyengülésével fenyeget. Így a női lét a születés pillanatától fogva érték-

telenebb, mint a férfi. A nők ezért egész hátralévő életükben a létezésükből fakadó deficit ledolgozásán fáradoznak, vagyis a cortorariság, azaz a férfiség fenntartásán és gyarapodásán munkálkodnak. Ők járnak Olaszországba koldulni, őket cserélik házasság útján kelyhekért, ők költöznek férjük háztartásába, hogy ott az „idegen” és a „rokon” közti közvetítőszeret igen hálátlan feladatát ellássák. Őket okolják, ha nem születik fiú utód, és csak meglehetősen bonyolult kerülőutakon szólhatnak bele a cortorarak élete szempontjából fontos ügyek intézésébe. Mindezt „cserébe” viszont egy olyan zártnak és koherensnek tűnő jelentésvilágba születnek bele, amelyben az esetleges strukturális egyenlőtlenségekből vagy az etnikai különbségtételből fakadó sérülésektől védelmet kapnak, hiszen azokat a jelentéseket, amelyek által ezek működnek, felülírják a cortorar életmód evidenciái. Amikor egy cortorar aszszony a legelemibb emberi szükségletektől is megfosztva, lakhely, elegendő élelem nélkül, igen megalázó körülmények között koldul olaszországi nagyvárosok utcáin, kiteve a rendőrség állandó zaklatásának, akkor tudja, hogy mindezt a cortorariságért teszi, azaz a férfiaknak oly fontos presztízsjavak felhalmozásáért. Így a többségi nézőpontból mindenképpen megalázó és embertelen pénzkereseti tevékenység úgy mond „felsőbbrendű” céllal ruházódik fel, ami nem más, mint maga a cortorariság. A kolduló nők tehát maguk is profitálnak a cortorar identifikáció folyamatából, és ez még akkor is így van, ha maga a „profit” a nemi egyenlőtlenségeken alapuló brutális önkizsákmányolásból származik (Tesar 2012).

Paloma Gay y Blasco a Madrid környéki cigányok kapcsán szintén rámutat a nemek közti egyenlőtlenségnek és az etnikai különbségtétel strukturális egyenlőtlenségeinek egymást meghatározó viszonyára. A Madrid környéki cigányok – bár letelepedve élnek e nagyváros periferiáján – strukturális marginalitása továbbra is jelentős befolyással bír a cigány identifikáció lehetőségeire. A közösségek megélhetését legfőképpen a szürkegazdaság területén folytatott tevékenységek biztosítják: utcai árusítás, piacozás, fémhulladék gyűjtése, azonban abban a pillanatban, ahogy ezek a tevékenységek jelentős nyereséggel kecsegtetnek, a spanyol állam a többségi kisvállalkozók érdekében ráteszi a kezét az ingoványos gazdasági területekre. A „kifehértett”, hivatalos üzletek működtetésért folytatott küzdelemben pedig a többségi vállalkozók sokkal nagyobb eséllyel indulnak, hiszen ők rendelkeznek a megfelelő papírokkal és a hivatalos intézmények világában is jóval magabiztosabban mozognak, mint az alapvetően az informális gazdaság területein szocializálódott cigány vállalkozók.

A marginalizáció tehát folytatódik, és a szegénység stigmatizáló ereje továbbra is sújtja a Madrid környéki cigánynegyedek lakóit. A stigmatizáció és az erőforráshiány azonban nem közvetlenül a „cigányság” jelentéseire gyakorol romboló hatást. Blasco könyvében nem igazán találtam arra utaló jelet, hogy a szegénység és a marginalitás fenti formái társadalmi jelentéseikben egy az egyben összefonódnának a cigányság jelentéseivel, mint ahogy saját terepemen oly gyakran tapasztalom. Esetükben a cigányság a morálisan felsőbbrendű létezés megtestesítője, amely éppen a nemi egyenlőtlenségek fenntartásán, pontosabban a női szexualitás kontrollálásán keresztül lehetséges. Míg a cigány férfiség a nemi és egyéb vágyak szinte kontrollá-

latlan kielégítésén keresztül uralja a gádzsó világot, addig a cigány nőiség éppen a szexualitás szigorú kordában tartásával „mutat példát” morálisan a nem cigány többségnek. Újfent megállapíthatjuk tehát, hogy a strukturális egyenlőtlenségekből fakadó sérülésektől a nemi egyenlőtlenségek „védik meg” a „cigányságot” (Gay y Blasco 1999), hiszen a szegénység stigmatizáló jelentéseit a roma férfiség és nőiség morális értelemben vett felsőbbrendűsége írja át. Az a felvetés viszont újabb kutatásokat igényelne, hogy vajon ez a „védelem” mennyiben konzerválja azokat a hierarchikus viszonyokat, amelyekről ilyen módon óvja meg magát a „cigányság” (Gay y Blasco 1999).

Az általam kutatott közegekben azonban nem létezik a cigány életmódnak a fentiekben bemutatott koherens egysége, szokásokkal, értékrenddel, ideológiákkal; a „cigánynak lenni” sokkal képlékenyebb és változékonyabb állapot, mint ahogy azt a fenti munkák közösségeiről olvashatjuk. Az általam vizsgált közegek jóval védtelenebbül állnak a cigány-magyar különbségtétel egyenlőtlen mechanizmusaival szemben és sokkal kiszolgáltatottabbak a strukturális meghatározottságoknak is. A fentiek összefügghetnek a proletarizáció elinduló, de soha véget nem érő folyamatával. Az általam kutatott közegekben élők a népességnek azt részét képezik, amely leginkább kiszolgáltatott a gazdasági ciklusok hullámainak, helyzetüket a formális bér munka expanziója vagy éppen visszaszorulása határozza meg. Az asszimilációs nyomás eredményeképpen a cigányság hasonlóképpen változékony jelentés, nem rendeződik koherens egységbe, inkább egy bizonyos előnytelen és stigmatizáló osztályhelyzethez kapcsolódva rögzül. A „cigány” a legtöbb esetben szégyenletes, nem vállalható, legfeljebb családi körben természetességgel és büszkeséggel megélt identitás, morális felsőbbrendűség csak a szituációk szűk választékában társul hozzá. Habár az elmúlt években, mint írtuk, jelentős változás állt be a cigányság nyilvános megjelenésében, mindez nem jelenti azt, hogy a cigányság integráns, jelentéseket átalakító kulturális rendszerre formálódna, hiszen az előfeltételezi a formális bér munkán kívüli gazdasági tevékenységek kiemelt szerepét a megélhetésben és a közösségek szerveződésében. Mindebből logikusan következik, hogy a nemiség kapcsán sem találkoztam olyan szigorú megkötésekkel, mint amelyekről Tesar, Stewart vagy Blasco beszámol.

Amikor kezdő kutatóként igyekeztem boldogulni a cigánytelepi közegekben, nem álltak rendelkezésemre olyan „egyszerű” útmutatók, hogy „mi cigányként ezt vagy azt csináljuk”, vagy hogy a „cigány nő ilyen vagy olyan”. Természetesen kapcsolódnak a nőiséghez feladatok, találhatunk úgymond női szerepeket, a háztartás vezetésétől a gyermeknevelésig, de egyfelől ezek viszonylag mozgathatók, másfelől pedig nem kapcsolódik a nőiséghez olyan morális tartalom, amely, megvédve a cigányságot, vagyis cigány férfiség büszkeségét, rögzíti a nőiség alárendelt szerepét. Úgy tűnik azonban, hogy a nemek közti viszonyokat jellemző bizonyos fokú szabadságért a „cigányság” igen nagy árat fizet. A cigányság az egyenlőtlen nemi viszonyok „védőbástyája” nélkül magára veszi a strukturális egyenlőtlenségekből származó degradáló és stigmatizáló jelentéseket, ami pedig a személyek szintjén is folyamatos önvádat és öngyűlöletet eredményez.

Természetesen nem tudhatjuk pontosan, hogy a fenti szövegekből kiolvasható, némileg koherensnek tűnő „kulturális rendszer” mennyiben tükrözi a szerzők malinowskyánus elvárásait az „integráns egészről”, annyit azonban kijelenthetünk, hogy az általam kutatott közegek a legnagyobb erőfeszítéssel sem felelnek meg ezeknek az elvárásoknak. Ahogyan a férfi és női szerepekről vallott ideológiák, úgy a cigánysággal kapcsolatos nézetek is meglepő változékonysággal illeszkednek az adott szituációkhoz. E szituációk száma azonban távolról sem végtelen, következésképpen a hangoztatott vélekedések is limitáltak. A társadalmi interakcióknak nagyon is megvan a tisztán kivehető, szigorúan ismétlődő mintázata, amelyek legfőképpen a cigány–magyar különbségtétel egyenlőtlenségeit, valamint a rokonsági hovatartozás kérdéseit viszik színre. A beszélők fő stratégiája és jutalmazott készsége nem valamely helyesen elsajátított viselkedésmódban rejlik, hanem abban, hogy az illető megfelelően idomul az adott szituációban uralkodó viszonyokhoz. A korai gyermekvállalás, illetve a „sok” gyermek „szégyenletes” volta például automatikusan elfogadott „evidencia”. „Mindenkinek” megtanulta hiteles hangoztatását cigány–magyar szituációkban, alapvető igazsággá emelve azt a rasszista vélekedést, mely szerint a „cigány” élet eleve értéktelenebb, mint a „magyar”. A korai gyermekvállalás azonban egy másik, ugyanolyan fontos színtéren, a rokonság hálózataiban a legkiemelkedőbb, leglényegibb és alapvetően legörömtelibb esemény, amelynek hangoztatása legalább olyan erőteljes bizonyos szituációkban, mint a gyermekvállalás szégyenének performálása. Egy igen egyszerű példával élve: amíg egy tizenéves fiú legkedvesebb tanárának csak pironkodva és mély szégyenérzettel vallja be, hogy szintén tizenéves barátnője teherbe esett, addig kortársai és rokonai körében férfiasságának és szerelmének legörömtelibb kiteljesedéseként meséli el a helyzetet. A példa némileg sarkított, de jól mutatja az adott szituációkban működő viszonyokhoz való alkalmazkodás dinamikáját.

A fentiek kapcsán az egyik legfőbb, megválaszolatlan kérdés, hogy ez a fajta rugalmasság mennyiben hordozza magában az ellenállás lehetőségét és mennyiben tekinthető az alávetettség pusztá megnyilvánulásának. Hiszen a fenti szituációkban működő diszkurzív alakzatok a „korai” gyermekvállalás szégyenéről és helytelenségéről, valamint az éppen ezzel járó „cigány” férfiség és nőiség ünneplése alapvetően ellentmondók, így akár ki is kezdenék egymás totalitását. Ugyanakkor ez a „rugalmasság” erősen összefügg a cigányság vállalhatatlanságával, így voltaképpen nem más, mint annak megnyilvánulása és újratermelése. A kérdés tehát megválaszolatlan marad, de annyi biztos, hogy esetünkben a cigány identitás a cigányság strukturális helyzetének köszönhetően nem rendeződik olyan koherens diszkurzív alakzatba, amely ellensúlyozná, esetleg felülírná az etnikai különbségtétel hierarchikus viszonyait. És mivel e koherenciának egyik legfőbb szervezője, mint láttuk, a nemek közti egyenlőtlenség szigorú fenntartása, koherencia híján a nemek közti viszonyok is jóval megengedőbbek és kevésbé hierarchikusak.

A fentebb idézett szerzők azonban nem pusztán arról számolnak be, hogy az általuk kutatott tradicionálisabb közösségekben a romaság örömteli identifikációja alapvetően a férfiséghez társul, hanem arról is, hogy a roma közösségiség megélése

szintén a férfiak közti kötődésekben teljesedik ki. Michael Stewart leírja, hogy a harangosi romák a romaság rokonsági és egyéb különbségtételektől mentes testvéri összetartozását a csak férfiaknak engedélyezett ünnepeken az úgynevezett mulatságokon élik át. A harangosi romák esetében a roma identifikáció a férfi testvériségben teljesedik ki, a házasság érzelmi követelései például az ezt kikezdő, individualizáló kötődésként értelmeződnek. Míg a férfi testvéri viszony (*brotherhood*) a romasághoz társul, addig a házastársi kapcsolat, amely elemi családokra bontja a rokonság rendszerét, inkább a gádzsó léthez kapcsolódik szemükben (Stewart 1994, Pulay 2014).

Ahogy látjuk, a fenti művek alapján egy szorosan összefonódó, egymást átható, interszekcionális rendszert találunk a roma-gádzsó, férfi-nő, testvérség-házasság dichotómiák között, amelyekben az előbbiek telnek meg morális tartalommal, míg az utóbbiak az azt veszélyeztető erőt testesítik meg. Esetünkben azonban nem pusztán a cigány-nem cigány között nem találunk olyan határokat, amelyeket a morális tartalom és a férfi-nő közötti hierarchikus különbségtétel erősít meg, hanem a testvérség-házasság viszonypárból sem az előbbi kerül ki győztesen. E két viszony egymással rivalizáló dinamikája a mi közegeinkben is működik, ám mindenképpen a házasság látszik annak a kötődésnek, amely lehetőséget ad a megélhetési stratégiák működtetésére, egy életképes identifikáció megélésére. A házasság győzelme a testvérség felett szintén egy alapvető különbségre hívja fel a figyelmünket, és némi fókuszváltásra kényszerít minket a nemiség, a rokonság és a cigányság kérdésével kapcsolatban.

A nemekről feltett kérdéseinknek nemcsak a nemek között uralkodó egyenlőtlen viszonyokra kell fókuszálnia, hanem arra is, hogy a köztük lévő legerősebb legitimitással bíró kapcsolat, jelen esetben a házasság, miképpen ruház fel hatalommal. Hogy az egyenlőtlenségek természetét megértsük, kérdéseinket irányítsuk inkább a házastársi viszonyra, amelyben a férfi és nő egymásban talál magára úgy, hogy közben folytonosan mozgásban tart olyan különbségtételeket, mint rokonság, cigányság, valamint hatást gyakorol a hatalmi pozíciók alakulására. A házasságban nem a férfi és nő között húzódnak a határok, hanem az ő kapcsolatuk révén keletkeznek. Ha csatlakozunk ahhoz az antropológiai hagyományhoz, amely a nemiség kérdését eleve a rokonság problematikájával együtt tárgyalja, akkor a határmódosítás fogalma helyénvalóbbnak tűnik, hiszen a rokoni hálózat örökös változásait éppen az újonnan megkötött házasságok biztosítják (Collier-Yanagasiko 1987, Dube 1997, Strathern 1988). A házasság tűnik tehát annak a kapcsolatnak, amellyel kedvezőbb pozíciót vívhat ki magának valaki a helyi viszonyok között, és a hiányával létrejövő kiszolgáltatott helyzet legalább annyira fontosnak tűnik, mint a nemek közötti egyenlőtlenségből fakadó alávetett pozíciók.

A házasság és egyéb viszonyok

Ahhoz, hogy a házassági viszony dinamikáját és kapcsolatát a nemiséggel, valamint a rokonsággal átlássuk, érdemes megvizsgálnunk magának a házasságnak a kialakulását, vagyis hogy hogyan válik egy kamaszkori szerelem hirtelen elszakíthatatlan és megbonthatatlan kapcsolattá. Kevés viszony különbözik annyira egymástól dinamikájában és a rokonsági hálózatokban betöltött szerepében, mint a „járás” és az azt követő „házasság”. A házasság egy sor más viszonyt erősít meg, míg „járás” esetében a kamasz párt más sem köt le jobban, minthogy az őket széthúzó viszonyok ellenében fenntartsák kapcsolatukat. A „járás” során ugyanis alapvetően két „idegen” köt egymással szoros kapcsolatot. Sok esetben tehát a rokonsági hálózatok új irányt vesznek a leendő „házasságok” által, ezek az új irányok pedig átformálják a rokoni hálózatokkal védett biztonságos cigányság határait is, amely befolyásolja a szereplők státuszát a helyi viszonyokon belül. Ekképpen ezeknek a kapcsolatoknak hatalmas tétjük van a család egészére nézve. Kevés olyan szituáció akad, amit egy fiatal fiú és lány közötti szerelmi kapcsolat határoz meg, amiben hozzájuk képest konstruálódnának a viszonyok, hiszen egy ilyen kapcsolat éppen azzal a veszéllyel fenyeget, hogy megbontja az addig bejáratott rokoni viszonyokat. De nem pusztán a pár családjának tagjai kezelik fenntartással a kapcsolatot, a kortárs csoportban hasonlóképpen törekény kötődésként jelenik meg egy kamaszkori szerelem. Míg az előbbi esetében az idegenkedő érzéseket a rokoni hovatartozás generálja, addig az utóbbi esetében éppen a nemiség gördít akadályokat a kapcsolat elé.

Házigazdám legidősebb lánya, Anita, a náluk magasabb presztízsű Farkas család egyik ifjú tagjába, Feribe szeretett bele. Sem Anita, sem Feri szülei nem pártolták a kapcsolatot. Míg Feri szülei úgymond deklasszálódásnak élték meg fiúk választását, addig Gina és Rudi attól tartottak, hogy családjuk gyengülését, lányuk elvesztését eredményezheti a „házasság”, hiszen egy övékénél státuszában erősebb család kötelékeibe kerül a lányuk. A kortárs csoport szintén kihívás elé állította a fiatal párt, hiszen számtalan jelentkező csábította őket egymástól. Úgy tűnik tehát, hogy a kamaszkori szerelmi kapcsolathoz mindenkinek van pár szava, lényegbe vágó véleménye, egyáltalán nem csak a pár ügye. A bizonytalanságok a különböző „pletykák” és híresztelések által realizálódnak.

Hosszú ideig a Jeni, Anita unokatestvére és Feri közti titkos románcról „beszéltek a cigányok”, mint Feri és Anita kapcsolatának élő cáfolatáról. Ehhez hasonló történetek bármikor lábra kaphatnak egy együtt járó pár körül, megfűszerezve a megcsalást elkövető vallomásaival, miszerint nem is szerette soha igazán a barátját vagy a barátnőjét. Mindenfelé beszélni kezdik a történetet, különböző változatokban, míg már nem marad olyan helyzet, amelyben a pár szerelmét evidenciaként kezelnék. Az ilyen időszakok nem feltétlenül vezetnek szakításhoz, ha esetleg mégis, a fiatalok kis idő elteltével, amikor a beszédek másfelé veszik az irányt, újra egymásra találhatnak. Ezek a beszédek, amelyek a fent említett „cigány nyilvánosság” folyamatos performanszai, a nemekről és a cigányságról szóló ideológiákhoz hasonlóan az adott szituációban

uralkodó, főként rokoni viszonyokhoz kötődnek. Amikor valaki valamivel kapcsolatban kifejti véleményét, azzal nem pusztán valamely rokoni pozícióhoz igazodik, hanem a pozícióját ezzel meg is erősíti. Az egymással járó kamasz párok képlékeny viszonyát azonban még nem támasztják alá rokoni kapcsolatok, sőt éppen a „járás” bizonytalan helyzetében játszanak kiemelkedő szerepet.

A viszontagságos kamaszkori szerelmek „házasságba” történő korai kifutását ez a rendkívül bizonytalan helyzet is generálja, hiszen a pár választása, mint láttuk, másokat is érint. Így jobb megoldásnak tűnik hamar pontot tenni az ügy végére, minden eszközzel stabilizálni a kapcsolatot. Paradox módon a szülők, más lányok és fiúk, testvérek, azonos nemű barátok éppen saját érzelmi igényeik követeléseivel érik el, hogy ezek a kapcsolatok szükségszerűen a „házasság” és a gyermekvállalás felé rohanjanak, ahogy ez Feri és Anita esetében is történt. Hiszen a házasság és a gyermekvállalás az, ami megálljt tud parancsolni a más viszonyok követeléseinek és a „cigányok” kapcsolatot szétzüllesztő beszédeinek.

Nem tudhatjuk, hogy történt-e valami Jeni és Feri között, mint ahogy a többiek mondták. Anita váltig bizonygatta, hogy Jeni az ő legjobb barátnője, unokatestvérei közül őt szereti legjobban, gyakran járkáltak a faluban kéz a kézben. Jenit, ellentétben Anitával, több típusú kapcsolat kötötte Ferihez: egyrészt (nem vér szerinti) rokonok voltak, másrészt egy helyen laktak a Terenye nevű cigánysoron. „Jeni tesó mindent elmond nekem...” – mondogatta Anita, mindent, amiből ő úgy érezhette, a fent említett viszonyok hiányában kimarad olyan hírek keletkezéséből, amelyek Feri nőügyeiről és érzelmeiről szólnak. Feri „birtoklásához” más viszonyok uralásán keresztül vezetett az út Anita számára. Ő maga lett a fontos hírek forrása, amikor Jenivel és a többiekkel megosztotta a Ferivel töltött szerelmes óráinak minden részletét, hogy aztán a róluk szóló beszédek mind azt hirdessék, hogy ők elválaszthatatlanul egy pár. Jeni és Feri kis ügyének története viszont pont ez ellen szólt, és Anita bármerre ment, ebbe a történetbe ütközött, sőt otthon hallgathatta legtöbbször anyjától mosás, főzés, vagy éppen takarítás közben: „Már így kell, hogy mondjam, lányom meg vagy bolondulva a f...ér teljesen, az egész cigány beszél mindenfele, csak te nem látod!? Hogy a Jenike a Ferivel van!? ozt téged csak használgat, lefektet, csak erre kellesz neki, ozt mindenfele a Jenikével járkál, mikor ide kigyön, a Jenike is gyön utána, ozt együtt is mennek el, csak te nem látod!?” Anita teljesen egyedül maradt azzal a meggyőződéssel, hogy Ferivel összetartoznak, Jeni és Feri románcának története szinte minden kapcsolatából kiüldözte. „Csak az ideg van rajtam egész nap – hajtogatta –, az ideget hozzák belém, ozt egyszer már nem nézem, mit csinálók az idegbe...! Csak mikor a Feri mellre hajtom a fejem, ozt úgy ölel, csak akkor... ozt kiszáll tőlem minden ideg, ozt valahogy úgy bírok csak megnyugodni.” Úgy tűnt, Anita Feri iránti érzelmeinek szinte sehol máshol nincs helye, mint Feri karjaiban. Röpké találkáikat hosszú ölelésekkel töltötték, ahol nem vetődhetett fel semmi, ami megkérdőjelezte volna érzelmeiket. Az érintés, a testek közti határok elmosódása volt az egyetlen cáfoló válasz a fent leírt beszédekre, amelyek lankadatlanul hangsúlyozták a Feri és Anita közti távolságot.

A testek használata a szavakhoz hasonlatos stratégia, amely a viszonyok természetét alakítja. Mintha az ölekezés lenne az egyetlen módja a kamasz párok együttlétének, amelybe nem furakodnak bele egyéb meghatározóbb viszonyaik és az ezekből született beszédek, szétszedhetőségük fájdalmas tapasztalata. Talán ez volt a bizonyosság egyetlen pillanata. Egy kamasz pár együtt töltött idejének oroszlánrésze szól a testi érintkezésről, amikor pedig a fiatalok baráti körben beszélnek szerelmükkel töltött idejükről, szintén a testi kapcsolatokon van a hangsúly. Ezzel szemben a felnőtt, már „házas”, tehát együtt élő férfi vagy nő esetében a konkrét szexuális élményekről szóló beszámoló a bizalmasabb közlés kategóriájába tartozik. Körülöttük egyre ritkábban élednek fel Jeniéhez hasonló történetek, ha pedig mégis, akkor egészen más hangszívekkel. Lényegesebb lesz, hogy ki terjeszti és mik a szándékai. Talán szemet vetett az illető a férfira vagy a nőre? És ha igen, akkor a pár hogyan viseli ezt? „Megfélti-e” a férj a feleséget, a feleség a férjet? Ezekről „beszélnek a cigányok”, folyton figyelve, hogy mennyire kezdi ki a pár bizalmát a hűtlenségről szóló híresztelés. De hát ki kételkedne két olyan ember együttlétében, akik minden éjjel együtt fekszenek le, és utána együtt is alszanak el, majd hamarosan ennek bizonyítékaiként két-három gyerek szaladgál körülöttük. Nem csoda, hogy Anita folyton a teherbe esés gondolatával játszott.

Mielőtt a fiatalok összeköltöznének, és gyerekük születne, vagy éppen fordítva, hiszen sokszor a lány teherbe esése adja meg az összeköltözés lehetőségét, nem együtt vannak jelen a rokon viszonyok hálójában, amely lényegbe vágó kérdés, mivel, amint Patrick Williams írja: „az egyén társadalmi identitása megfelel a kapcsolathálóban elfoglalt helyének” (Williams 2000: 274). Williams ugyanebben a tanulmányában leírja, hogy a kalderás egyén identitását a szülők házasságának nagyszülők által kialakított feltételei alakítják. A hajdani viszonyok, amelyekben a nagyszülők „kiházásítási” stratégiáikkal keresték maguknak a legmegfelelőbb pozíciót, az egyén identitásán át válnak jelenné, vagyis inkább az identitás hajlíthatóságán keresztül, hiszen ezek adják azt a teret, amelyben az egyén mozoghat: „Az identitás »hajlíthatósága« nem változtatja meg a viszonyok rendszerét, játéktere a viszonyok rendszerén belül marad. A játékban részt vevők azokkal a feltételekkel játszanak tovább, amiket nagypapáik fektettek le, amikor a szüleik egybekeltek” (Williams 2000: 281).

Bár a mi terepünkön a múlt viszonyai nem nyúlnak bele a fentihez hasonló módon a jelenbe, és a gyerekek kiházásítása sem ilyen markáns stratégia a pozíciókért folytatott küzdelemben, az identitás és stratégia egymástól való meghatározottsága itt is döntő fontosságú. Ezekben a közegekben a házasság jelenti a legfőbb megélhetési stratégiát, mivel az elemi családok, nyitottságuk ellenére, a legfőbb gazdasági egységet jelentik. Mindemellett a házasság által dől el, hogy valaki mely kapcsolathálóban lehet jelen, milyen megélhetési stratégiákat mozgathat majd, milyen státuszt foglalhat el a helyi viszonyokban, egyáltalán, hogyan lehet cigány. A házasság alapvetően határozza meg az egyén identitásának lehetőségeit, amelyet a „cigány nyilvánosságban” való jelenlét újra és újra megerősít. A „ki vagyok” kérdése egyet jelent azzal, hogy honnan beszélek, melyik az az elfoglalt pozíció, ahol állításaim otthon vannak,

testvér vagyok-e vagy sógor, valakinek a lánya vagy a veje: ezek a viszonyok mind egy házasságból adódnak. Valaki mindig valakié is egyben. Ha valaki jól beszél, az azt jelenti, fölismeri magának azt a helyet a viszonyokban, ahonnan szavainak ereje van, ahonnan mozgatni tudja a beszédeket. A pozíció nyújtotta biztonság tehát hatalmat, erőt ad a „cigány nyilvánosság” irányítására. Ez a beszéd mindenki kezében eszköz arra, hogy úgy irányítsa az események értelmezését, ahogy neki éppen megfelel. A „célok” a beszédhelyzetekhez igazodva változhatnak, amelyekben a kapcsolatok minduntalan újrarendeződnek, esetenként új pozíciókat kínálva a beszélőnek, ahonnan irányítani tudja az eseményeket. Ezek a helyek azonban legtöbbször házasságok révén keletkeznek. A „ki kihez képest kicsoda” típusú kérdésekben a házasságok nyújtanak fogódzót. A meg nem talált pozíció a szavak elvesztésével járhat, azzal a védtelenséggel, hogy az illető nem felismerhető a viszonyokban.

Ennek a kockázatát magamon is éreztem egy rosszkor tett kijelentésem miatt. Terpmunkánk idején sokat lógtam együtt egy fiúval, Gyurikával. Pár hét után az „egész gömbaljai cigány” mirőlünk beszélt, mint szerelmespárról, akik egy percet sem bírnak egymás nélkül. A „jövendőbelim” ahhoz a Bodár családhoz tartozott, akik a közeli nagyvárosból költöztek a faluba, néhány évvel ezelőtt, és Gyurikának három testvérén és a szülein kívül egyetlen rokona sem volt a faluban. Így házigazdám is „idegenként” tekintettek rájuk. A fiú szülei, úgy látszott, ezen nem is akarnak változtatni, féltve őrizték magukat a gömbaljai cigányoktól. Gyuri volt az egyedüli a családból, aki egész nap nem volt otthon, minden idejét házigazdámnál töltötte, nagy örömmel vetve bele magát a gömbaljai életbe. Szinte családtag volt nálunk, hiába laktak ők is ugyanazon a telepen, a szüleivel alig találkoztam. Egyre szorosabb viszonyunk azonban egy idő után kényes kérdéseket kezdett feszegetni. Ha kapcsolatunk komolyabbra fordul, akkor előbb-utóbb Gyuri családjában találom magam, eredeti házigazdám számára pedig „idegenné” válok, így az általam hozott erőforrások is a Bodár család birtokába kerülnek. Amikor az ebből adódó feszültségek már az elviselhetetlenségig fokozódtak, hazautaztam Pestre, pár napra. Visszaérkezésemkor Rudiék felháborodva fogadtak, egymás szavába vágva mesélték, hogy távollétem alatt majdnem összeverekedtek a fiú apjával, az öreg Gyuri bácsival, mivel engem minden „kis pesti drogos kurvának” lehordott. A döbbenettől szólni sem tudtam. Estefelé, nyugodtabb körülmények között, Rudi nővérével és az ő gyerekeivel beszélgettünk a dologról. Többször kiemelték a történetből, hogy Rudi és az egész család kiállt mellettem, mintha a „testvérük” lennék. Én azonban inadekvát módon nem „testvérként” folytattam a beszélgetést, hiába szidtam Gyuri bácsit kellőképpen, mégis kimondtam, amire gondoltam, hogy valamennyire megértem az öreget, hogy gyanakvással figyel, hiszen nem tudhatja, ki is vagyok, miért csöppentem ilyen hirtelen családja életébe, hova csábítgatom onnan a fiát. Soha nem felejttem szavaim hatását: egy darabig csak furcsállva méregettek, mutatva, hogy egyáltalán nem tudják hova tenni kijelentésemet, majd Rudi nővére csak ennyit mondott: „Hát Cili, haljak meg, ha értelek...”.

Gyuri és az én kapcsolatomhoz hasonló bizonytalan viszonyoknál, amelyeknél még nem kivehető, hogy a pár összetartozása milyen más viszonyulásokat fog át-

fogalmazni, gyakran lépnek fel a fentihez hasonló történetek, amelyek alkalmat adnak a szereplőknek, hogy kifejezzék, kihez tartoznak, melyik pozícióból beszélnek. A férj és feleség viszont, ahogy mondják, mindig „egymás mellett fog”, ami azt jelenti, kiállni a másik mellett minden szituációban, bizonyossá tenni a házasság szoros együttlétét, ahonnan beszélve viszonyuk visszakapja azt az erejét, amit pont ők adtak a szavaiknak. Ha a házaspár valamelyik tagja férjként vagy feleségként beszél, tehát mondjuk nem a testvérei mellett áll ki valamilyen ügyben, azzal nemcsak saját házasságát teszi megkérdőjelezhetetlenné, hanem az összes többi viszonyt, amely ennek révén keletkezett. A házastársi kapcsolat ereje pontosan abban van, hogy más egyéb kötődések általa születnek: egy új házasság pedig új viszonyok lehetőségének kezdete.

Ezekben a főleg cigánytelepi közegekben szinte minden mást felülír az a törekvés, hogy egy férfi meg egy nő együtt maradjon, hiszen a házasság a létfenntartás legfőbb eszköze. Mintha az én környezetemben dülő, oly szomorú evidencia, miszerint „a szerelem elmúlik”, ott nem fejtené ki hatását. Amikor olyan pesti barátaim érzelmi életéről tartottam beszámolót, akiket ők is ismertek, és egy-egy szakítást próbáltam a szerelem elmúlásával indokolni, hozzáteszem, nem túl sok sikerrel, házigazdám hosszasan elgondolkodott, majd megkönnyebbülve kijelentette: „De jó, hogy ez a szerelem belőlünk valahogy nem megy ki sose”. Mintha minden helyzet, amelyben a férfi férjként, a nő pedig feleségként van jelen, a folytonos egymásra találás színtere lenne, biztosítaná, hogy soha ne veszítsék el egymást.

A fenti kijelentés azt a képzetet keltheti, mintha a Borsod-Abaúj-Zemplén megyei Gömbalján megtaláltuk volna a soha el nem múló szerelem sokak által vágyott szigetét. Ha ez igaz, akkor ennek pusztán strukturális okai vannak: mint láttuk, ezeknek az embereknek a rokonsági viszonyokon, a családi kapcsolatokon kívül nem igazán áll más társadalmi erőforrás a rendelkezésükre, általában nincs szakmájuk vagy egyéb végzettségük, és cigányságuk eleve erősen meghatározza, leszűkíti mozgástereiket. Mindez a családi viszonyokat és ezen keresztül a szélesebb rokonsági hálózatok jelentőségét igencsak megemeli, ezek a viszonyok nyújtják szinte az egyetlen azonosulási lehetőséget (vö. Durst 2006). Egy esetleges szakítás vagy válás teljes érzelmi és anyagi vákuumhelyzetbe taszíthatja a feleket, így sokkal nagyobb a kockázata, mint egy olyan közegben, ahol a rokoni viszonyokon kívül vagy éppen annak rovására, más azonosulási lehetőségek is léteznek. Előfordulnak azonban olyan esetek is, amikor valamelyik fél, általában a feleség, drasztikus módon szakítja ki magát otthoni kapcsolataiból: fogja magát, és akár a gyerekeket is hátrahagyva, elszökik az „urától”. Ilyenkor rendszerint valamelyik másik faluban élő testvérénél húzza meg magát rövidebb időre. Házigazdánk nál, Ginánál is vendégeskedett jó pár hétig ilyen okokból egy másik faluban élő testvére, Anett, aki hirtelen hozott döntésének kábulatában még három gyerekét is otthon hagyta. Teljesen feldúltan érkezett Gömbaljára, férjéről mesélt rémtörténeteivel hamar megszerezte magának a gömbaljaiak együttérzését. Gina, ahogy csak tudta, irányítása alá vette Anett ügyét, szeltemben-hosszában híresztelte, hogy a sógora egy „állat”, és nem is tudja, hogy lehetett ennyi eddig kibírni egy ilyen ember mellett. Húgától nem tagadott meg semmit, főzött rá, bevonta kisebb-nagyobb

pénzkereseti lehetőségeibe, és éjszakára még gyereket is adott mellé az ágyba, hogy anyai fájdalmait enyhítse. Rudi sem tiltakozott, tudomásul vette, hogy mostantól nem heten, hanem nyolcan lesznek a háztartásban. A frissen lett családtag azonban, úgy tűnt, hosszabb tartózkodásával igencsak felkavarta Gömbalján az érzelmeket, főleg az asszonyokét. Egyre-másra érkeztek a féltékenységből született hírek sokat mondó pillantásokról, melyekkel Anett illetett bizonyos férfiakat, vagy gyanús találkákról, gyanús helyeken, ahol valaki meglepte Anettet másvalakinek a férjével. Gina testvéri kötődése nem volt elég ahhoz, hogy helyet biztosítson húgának a gömbaljai viszonyokban, aki amúgy is elég türelmetlenül kezdte viselni helyzetét. Pár hét múlva, talán mindenki megkönnyebbülésére, Anett visszament a férjéhez, és azóta két újabb gyermekük született.

Volt szerencsém egy fentihez hasonló történetet más szempontból végignézni: az asszony Gömbaljáról szökött el, és oda tért vissza pár hét után. A rokonok, ismerősök, azaz a „cigányok”, többször megtárgyalták az eseményeket, mindenkinek volt pár szava a dologhoz. Amikor több férfi volt jelen, akkor az asszony hűtlenségére fektették a hangsúlyt: „nem kéne ám egy asszonynak így tennie az urával, ha már tíz évig mellette feküdt”, ha pedig női többség uralkodott, a férfi alkoholizmusát emelték ki a történetekből: „még ilyen embert, nem a gyerekeit nézi, csak az italt” – mondták. A férj kiszolgáltatottan állt a beszédek kereszttüzeiben, hol testvéreihez szaladgált őt igazoló értelmezésekért, hol sógoraival próbálta felvenni a kapcsolatot, hogy elérje feleségét. Az asszony azonban nem sokat váratott magára, hazatérése után lépten-nyomon hangoztatta, hogy a másik faluban élő testvérei, akikhez menekült, folyton éreztették vele idegenségét, „még a csöpp levest is kinézték a számból” – mesélte. Történeteiből lassan kiszorult férje alkoholproblémája, hogy átadja helyét annak a beszédnek, amelyben közli: sógorait tekinti testvéreinek és Gömbalját az otthonának. A férj szintén felesége védelmezőjeként lépett fel, aki az egyetlen biztonságot nyújtja számára a rokoni viszonyok hálózatában, megvédi mind testvéreivel, mind sógoraival szemben. Úgy tűnt tehát, hogy problémáik ellenére mindkettőjük számára a házastársi kapcsolat jelentette a legfontosabb kapaszkodót, innentől kezdve házasságuk legitimitását erősítették a róluk szóló beszédekben. Ennek alapvető feltétele volt, hogy mindenekelőtt önmagukat feleségként és férjként pozicionálják és természetesnek vegyék, hogy a többiek is ekként viszonyulnak hozzájuk.

Mint látjuk, a házasságnak nevezett viszony rendkívüli hatalommal bír, kényszerítő erejű. A fenti asszonyok hiába nem érezték magukat jól férjeik mellett, a házasság biztonsága újra és újra visszakergeti őket megunt kapcsolataikba. Ugyanakkor az a lehetőség, amelyet többi rokoni viszonyuk ad, vagyis hogy testvéreiknél menedéket találhatnak nehéz helyzetekben, férjeiket is rákényszerítheti a változásra, valamint az a hatalom és erőforrás, amellyel a feleség és férj pozíció ruházza fel a szereplőket, kárpótlást adhat az esetlegesen kevésbé jól működő kapcsolatért. E kapcsolat híján ugyanis az illető nem pusztán a totális anyagi kiszolgáltatottság helyzetében találhatja magát, hanem hamar elveszhet a viszonyok között, teljesen védtelenül állhat a „cigány nyilvánosság” előtt.

A nyilvánosságban zajló beszéd tulajdonképpen az identitásra való rátalálás folyamatos aktusa, állandó alkalmazkodás a szituációhoz, az abban uralkodó viszonyokhoz, ahol minden résztvevő számára a helyzet uralása a tét. Ügyesen alkalmazkodni, lavírozni a beszédek közt általában a célravezetőbb stratégia, a vita szituációja majdhogynem ismeretlen, mivel többé-kevésbé állandó álláspontokat feltételez. Ezért minden ellentmondásnak jelzésértéke van, üzenet a „cigányok” felé: az ellentmondó nyíltan kifejezi a közösségvállalást a mellett vagy azok mellett, akit/akiket megvédett. Nem kevésbé fontos kérdésekben nyilváníthatja ki ilyen módon a szándékát, minthogy melyik családhoz tartozónak érzi magát, testvéreihez vagy sógoraihoz. Ekképpen egy férj vagy feleség, amikor az „ura/asszonya mellett fog”, bizonyítja szerelmét, hűségét a párjának, a testvéreinek, a sógorainak, az apósának, az anyósának és az összes többi „cigánynak”, azaz annak a nyilvánosságnak, amelyre oly gyakran hivatkoznak. Ha nem így tennének, főleg fiatalabb, gyermektelen párok esetében, a „cigányok” olykor rossz hírbe keverő híresztelése, folytonos beszédei hamar széttűllesztenék a kapcsolatot. Ismerek olyan esetet, ahol pont azzal vívta ki a fiatal fiú leendő anyósának, apósának tiltakozó ellenszenvét, hogy egy fontos pillanatban nem állt ki a lány mellett, hanem a saját családjá mögé bújt. „Ha most se áll melletted, lányom, mi lesz később, ez hagyja, hogy szétszedjenek a cigányok” – mondta az anya. Az a férj vagy feleség, aki kiteszi párját a beszédek kénye-kedvére, saját férfi/asszonyi mivoltán ejt csorbát, hiszen „milyen ember az, aki nem áll ki az asszonya mellett”. A beszédek felügyelete közös ügye a párnak, közös „igazságaikkal” igyekeznek őket irányítani.

Identitás és stratégia a beszédben határozzák meg egymást, valakiként szólni a beszédek fölötti felügyelet lehetőségét adja meg úgy, hogy közben a beszélő újra és újra megtalálja magát abban a viszonyban, ahonnan szavai a hatalmukat kapják, a házastársak egymásban. A hatalom nem pusztán a nemek közötti határokat jelöli ki, hiszen megszerzésének képessége éppen a házastársi viszony révén kerül valakinek a kezébe. Úgy tűnik, a rokoni viszonyok kényszerítő jellege enyhíti a nemek közti viszonyok esetleges egyenlőtlenségeinek durvaságát, úgymond egymásra kényszeríti a nemeket, még ha ez olykor kellemes, máskor kellemetlen „kötelességnek” látszik is. Mind a férfi, mind a nő egymás hiányával önazonosságát kockáztatja, hiszen aki senkié, az szinte senki, őhöz nem fordulnak a többiek viszonyítási pontot keresve, amikor az a kérdés, hogy ki kicsoda, azaz ki kihez tartozik.

Test és tulajdonlás

A fentebb ismertetett roma közösségekkel foglalkozó szerzőkre a Mary Douglas-féle szimbolikus antropológia gyakorolta a legerősebb hatást, mely szerint a test határai az egyes csoportok közötti határokat beszélik el. A test eszerint szöveg, „a társadalom mikroszkopikus mása”, amiből ki lehet olvasni egy kultúra önteremtésének folyamatát (Douglas 2003: 69–83). Ez a feltevés az antropológiai cigánykutatásoknak

igencsak sokat kamatozott. Stewart, Sutherland, Okely, Blasco, mind ebből a gondolatból kiindulva építették föl föntebb már valamennyire ismertetett nézeteiket (Gay y Blasco 1997, Okely 1996, Stewart 1994, Sutherland 1986). Mindannyian a test felosztásából (alsó-felső, Okely angliai terepén belső-külső) olvassák le, hogy a nemek között hol húzódnak a határok. Az általam kutatott cigány közegekben, mint láttuk, nem választják szét a testet alsó-felső részre, tisztátalanra és tisztára, nem találunk olyan test- és tisztaságkonceptiókat, mint amire a fent idézett szerzők építették elgondolásaikat határokról férfiak és nők, cigányok és gádzsók között.

Ezekben az írásokban a test egy egész, egy meglévő szöveg, amelyről leolvashatók egy úgynevezett kultúra határai, jelentéseivel pedig kifejezi azokat a tartalmakat, amelyekben ez a kultúra elbeszéli önmagát. Ez a test, akár a kultúra, olyan, mint valami univerzum, mely határait csak önmagán belül tartja elképzelhetőnek. Pontosabban szólva ezek az írások a „testről” és nem „testekről” szólnak, így a köztük lévő viszonyulásban létrejövő határmódosulások nem kerülnek be az értelmezésbe. Nem csoda, hiszen ezek a szerzők elsősorban a határmegvonás folyamatára kíváncsiak, arra, hogyan őrzik a romák a romaság határait. Minket viszont nem annyira egy határ fenntartása, hanem a cigány-magyar különbség módosulásainak örök lehetősége, a cigány-magyar különbségtétel működése érdekel. A nemek problematikája, mind a fenti közegekben, mind a mi esetünkben, elválaszthatatlan ezektől a kérdésektől: a nemek közötti viszonyok dinamikáját a cigány-magyar különbségtétel is befolyásolja. A test pedig, mint a „társadalom mikroszkopikus mása”, egyfajta térkép, hogy eligazodjunk ezekben a dinamikákban.

A fenti szerzők a testproblematikát leginkább a „roma kultúra” konstruálódásának folyamatában vizsgálják, még ha hangsúlyozzák is, hogy a test fentebb ismertetett felosztása mindenképpen arról a tapasztalatról ad számot, hogy egy alapvetően asszimilációra ösztönző rezsimben „kell” romának maradni. A test társadalmi jelentéseivel foglalkozó társadalomtudományi diskurzusok többsége azonban a testiséget – sok esetben a bőrszín kapcsán – az elnyomás és alávetettség működésmódjaként vizsgálják a rasszizmus, a szexizmus és a gazdasági kizsákmányolás kapcsán (Gillman 1985, Wacquant 2004, McIntos 1990, bell hooks 1992). Ezek a szerzők arra sarkallnak, hogy a testiség jelenségeit ne pusztán a cigány közegek belső produktumaiként értelmezzük, hanem kössük őket össze az osztályhelyzet és az etnikai különbségtétel működésmódjával.

Ezekben a cigány közegekben a testek, mint ahogy a férfi és a nő, csak egymáshoz képest, egymással való viszonyukban értelmezhetők. Nem annyira a testhatárok fenntartása, hanem a testek közti határok elmosódása bír társadalmilag fontos jelentéssel. A testek közötti határok eltolódása lesz az, amellyel a rokoni viszonyok megélhetők, amelyekben a felek szinte „egymáséi lesznek” úgy, hogy eltűnnek közülük testük határai. Ez a testhatárok eltűnésére sarkalló vágy azonban mindig a cigányság különbségtételek nélküli megéléséről is szól, egy olyan „cigányságról”, amely nem szenved a fragmentálódásra kényszerítő stigmatizáció mindennapi működésétől. Ez a vágy a különbségtételek nélküli cigányság megélésére a tulajdonlás aktusában

fejeződik ki. A tulajdonlás hozza létre a viszonyokat: a pozíciók, amelyekben az identitás alakul, szintén általa születnek.

Paradox módon a tulajdonlás az, ami az enyém vagy tiéd választóvonalát semmissé teszi a testek között. A cigány anyának és gyerekének első évekbeli bensőséges testi kapcsolatát sokan említik. Formoso a szükségletek kielégítésére való neveléssel magyarázza a jelenséget: „A cigány anya tehát nem válik meg csecsemőjétől, mégpedig – úgy tűnik – azért nem, hogy annak szükségleteit gyorsan kielégíthesse” (Formoso 2000: 80). Ezekben a közegekben az anyák szintén szoros testi kapcsolatban állnak kisgyerekeikkel, néha három-négy évig is szoptatják őket, a nap nagy részét a kisgyerek anyja karjában tölti, éjszaka pedig egy ágyban alszik vele. A szükséglet, amit az anya a közte és gyermeke közti „éjjel-nappal fennálló bensőséges egységgel” kielégít, ő maga. Minden éppen legfiatalabb gyermek részesül abban a kiváltságban, hogy legszorosabb viszonya az érintésen át egységgé váljon. Legközelebb ez a kiváltság már csak férjként vagy felesékként kapható meg, mégpedig a szexualitáson keresztül, nem csoda hát, hogy oly erős törekvés hajtja a fiatalokat e viszony felé. Minden viszonyt a tulajdonlásnak e különbségtételek felszámolására való törekvése jellemez, de kétségtelenül a házasság ennek a leglecsupaszítottabb formája, ahol a felek közé nem ékelődnek más kapcsolatok saját birtoklásaikkal. Még a testvérek sem képezik e kapcsolat létrejöttének feltételeit. Bár háboroghatnak fivérükön, hogy saját családjá kárára adja oda magát feleségének és az ő rokonainak, nem láttam példát arra, hogy egy ilyen indulat megsemmisített volna egy házasságot. A tulajdonlás aktusa nem osztja fel a benne résztvevőket birtoklóra és birtoklottra, valakijének lenni nem passzív állapot, mint a „tárgy”, akin kiélheti magát a cselekvő. A tulajdonlás rokonivá tesz egy viszonyt, legyen az házastársi, szülő-gyermek vagy testvéri kapcsolat, a birtoklás által elmosódnak a testek közötti határok, és ennek legtótálisabb formája a szexualitás.

Amikor ebben a közegben valakit a testével azonosítanak, akkor egyszerűen nemi szerveivel nevezik meg, vagyis az identitás az illető nemével lesz egyenlő (Gay y Blasco 1997). Egy férfi és nő közti érzelmek minden változata elbeszélhető ilyen módon. „Meg vagy bolondulva a f...ér” – summázza lánya érzelmeit Gina, „de az asszony p...jánál ül az az ember”, szokták mondani a feleségéhez más kapcsolatai kárára kötődő férfira, a féltékeny pedig egyszerűen csak „f...féltő” vagy „p...féltő”. Egy pár hónapos csecsemő körül tolongó szülőknek és egyéb rokonoknak mind van egy-egy kedves szavuk a csecsemő nemi szervéhez: „hogy szijjam ki a ly...d” – szokták mondani a kislányoknak. A szülők és közelebbi rokonok egyik első kérdése a kicsihez tulajdont csinál a testből, a testnek egyszerre lesz neme és egyszerre lesz valakié, azaz elhelyeződik a rokonság térrenumában: „kié a f...od? – kérdezi az anya pár hónapos kisfiától, majd válaszol gyereke helyett: – anyáé a f...od, hát anyáé!”. Később aztán a feleségéé lesz, aki veszekedések alkalmával kedve szerint „osztogathassa”: „az uram f...val szórakozzál, gyere ide, megb...tlak én az urammal” szokták kiabálni az asszonyok feszült helyzetekben. Ha az asszonyok férfival veszekednek, akkor a feleségének kínálgatják „az uruk f...át”. Eleinte antropológus társammal sokat húztuk az asszonyokat azzal, hogy milyen lelkesen ajánlgatják vitás helyzetekben

ellenfeleiknek azt, ami számukra döntő fontosságú, és mit szólnának, ha az illető elfogadná a kihívást. Házigazdáink is jól szórakoztak ezen, pedig ők csak használják, ami az övék, miközben az „itt az uram f...a, ha kell” jellegű dühös felszólítások minden konfliktust arra vezetnek vissza, hogy az ellenfél nyilván csak azért kötözködhet, mert megkívánt valakit, aki már másé.

Egy délután lehetőségem adódott végignézni egy kamasz pár szerelmes civódásait, ami nem olyan különös, hiszen napközben nem sok alkalmuk akad elvonulni, így a család és a ki-bejárkáló tágabb rokonság előtt élük érzelmi életüket. Így volt ez azon a délutánon is, amikor Laci és Szandi egymásba gabalyodva feküdtek az ágyon, persze ruhában. Laci minduntalan Szandi melle után vágyakozott, de a lány folyton ellökte a fiú kezét. „Dik, há’ kié a csecsed?” – kérdezte háborogva a fiú, majd gyorsan válaszolt is magának: – Há’ csak az enyim! – Hát! A tiéd?! Úgy, úgy...! még a tiéd? – incselkedett a lány. – Mér, tán más embered van, ozt azé? – gyanakodott Laci. – Nincs nekem más emberem! – nyugtatgatta a lány. Ekkor rövid csend következett, mintha a Laci más megoldásokon gondolkozna, majd kis idő után rátalált: – Hát? Tán anyádé? Nem is anyádé, ez az enyim” – hozta meg a végső döntést. Nehezen álltam meg, hogy ne osszam meg velük feltevésemet, miszerint a lány melle esetleg lehet a saját magáé is, de ez a megoldás, úgy látszik, rajtam kívül senkinek sem jutott eszébe. Mintha a tulajdonlás viszonyain kívül rekedt test értelmezhetetlen lenne. A testük határai az egymásévá válásban tűnnek el, hogy majd megszülethessen az, aki véglegesen formát ad együttlétüknek, vagyis a gyermek.

A gyermek az, aki, ha csak születése pillanatában is, de szó szerint megtestesíti azt a soha be nem teljesülő vágyat, amely a különbségtételek és fragmentálódás nélküli cigány identifikációról szól. A két nem egymásban teljesedik ki a harmadik szereplő, a gyermek által, aki nélkül a férfi nem válhat férjjé, a nő pedig feleséggé. A nemek közti viszony nem két résztvevős, hanem három, és minden olyan paradigma, amely két szereplővel gondolkodik, innen nézve hiányosnak tűnik, csakúgy, mint a nő a férfi nélkül és a férfi a nő nélkül. Ez a fajta gyermekközpontúság azonban újfent összeköti a nemiséget a rokonság problematikájával. De mit is jelent valójában a gyermekközpontúság?

A cigánytelepeken ritkán hallani olyan történeteket, amelyek egy személy tulajdonságairól szólnak. Apák és anyák ritkán nyúlnak vissza múltbeli eseményekért azért, hogy már felnőtt gyerekük jellemének csírait csodálják bennük. A történetekben nem „személyiségek” konstruálódnak, hanem viszonyok. A gyermekközpontúság tehát nem a középosztályhoz köthető individualizmus szerint értelmeződik. A gyerek valóban központ, de nem mint kiteljesedésben lévő személyiség, hanem akihez képest a viszonyok átalakulnak, nővérekből feleségek, idegenekből sógorok, fiakból vejek lesznek, de mindig más, mint ami eddig volt. A hatalmi harcok, amelyek olykor szövegeinkben dúlnak e témában, és újraolvasztatják velünk a „nagyokat” Freudtól Lévi-Straussig, a gömbölgő cigánytelepekről gondolkodva kissé elcsitulnak.

Egy alkalommal, még egyetemista koromban, egy hosszú tavaszi szünetet töltöttem ott, de ahhoz elég rövidet, hogy későn fekvő alkatomat megtagadva, átvegyem az

ő időbeosztásukat. Tíz körül már elcsendesedik a cigánytelep, egy-két órára még be lehet ugyan ülni valakikhez, beszélgetni, alvóhelyeket kreálni, „hiperaktív” gyereket altatni, de utána menthetetlenül bekövetkezik a csönd. Majd tanulok, gondoltam. Már jó előre felszerelkeztem egy-két olvasmánnyal, egy éjjel éppen Nancy Chodorowot olvastam: „Mead állítása szerint a lányok születésük pillanatában megkezdhetik a női identitás elsajátítását az anyával való azonosuláson keresztül, ezzel szemben a fiúk számára a férfi identifikáció a megkülönböztetés folyamatán alapul. A természetes azonosulás azzal a személlyel, aki hozzá közelebb áll, és akitől a leginkább függő helyzetben van, a kulturális értékek értelmében természetellenes, és a stabil férfiidentitás elsajátításának ellenében hat...” Ekkor azonban felpillantottam, és észrevettem, hogy házigazdám veje is fent van, hason fekve nézi a tévét. „Te – mondom –, Feri, fönt vagy? – Hát! Fönn vagyok még – feleli. – Kérdeznék valamit – mondtam bizonytalanul. – Na, mi az? – Nagy nehezen belekezdtem: – Figyelj! Van egy férfi meg egy nő. Magyarok. Mindkettő mást mond... – Ekkor röviden, igen sarkítva elmeséltem Freud péniszirigység-elméletét, összevetve a fenti Margaret Mead-elképzeléssel, majd kifejtettem, hogy mind a férfi, mind a nő úgy határozza meg a másik nemet, hogy az valamiben hiányt szenved az egyikhez képest. Amikor monológom végére értem, megkérdeztem: – Na, mit gondolsz, igazuk van? Vagy akkor már melyik mondja jól? – Nem tudom, akkor már a férfi, de hülyeség az is – felelte – De miért? – kérdeztem várakozva. – Hát, hát mert mindkettő hülyeség. Na, most ha az embernek f...a van, az asszonynak meg p...ja, azt mit érnek magukba. Akármilyen nagy f...a is van az embernek, az asszony nélkül kinek csinál gyereket, meg az asszony is az ember nélkül, az egyik kell a másikhoz, hogy gyerek legyen, hogy meglegyen az a gyerek.”

Ha követjük Feri javaslatát, vagyis a harmadik szereplőt, a „gyermeket” helyezzük a nemek közötti viszonyok középpontjába, akkor megszabadulhatunk attól a kénysztől, hogy kizárólag hatalmi viszonyként értelmezzük őket. Ugyanakkor kénytelenek vagyunk a nemiséget a rokonság területén elhelyezni, amely nem kevésbé ingoványos vidék és nem kevésbé kényszerítő erejű, hiszen a ki kié kérdése mindig magában hordozza a „senkié” választ, amely egyfelől az identitás elvesztésével fenyeget, másfelől pedig erőforráshiányos helyzetbe taszít.

IV. 2. A gyermek mint beteljesülés

A rokonság követelései

Az előző fejezetben felépült egy „Gömbaljának” nevezett hely, ahol a nemek közötti viszonyokat nem csupán két szereplővel játsszák, a „férfival” és a „nővel”, hanem egy harmadikkal is, akinek a neve a „gyerek”. Úgy tűnhet, „Gömbalja” bizonyos értelemben a „szabadság” kis szigete, a lehetőség otthona, ahol fellélegezhetünk a nemekről való beszéd azon kényszere alól, amely a köztük húzódó különbségeket elsődlegesen a hatalom mentén konstruálja meg. Ugyanis a „gyerek” itt a közös produktum metaforája,

aki a teljes egymásévá válás, az összeolvadás soha be nem teljesíthető ideáját testesíti meg, amely vágy pedig nagyban a fragmentációra kényszerítő rezsim működéséből fakad. Ez az „idea” kiköveteli mind a „férfi”, mind a „nő” egymás által történő létezését. A nem létező „gyerek” egyiket a másik hiányával fenyegeti. Nem véletlen, hogy az újra összejövő párok mindent elkövetnek, hogy feltámadt kapcsolatukat egy új gyerekkel szenteljék meg. A „gyerek” érkezése házastársakká nyilvánítja a feleket, „kimondja”, hogy ez a viszony lesz az, amelyben férjként és nőként, vagyis férjként és feleségeként jelenhetnek meg. A gyermek és a házasság viszonyának e szoros egymásra utaltsága mutatkozik meg abban a jelenségben is, hogy sok esetben az elvált szülők egyike, főként az apák, radikálisan kilépnek a házasságukat meghatározó rokonsági hálózathoz, a gyermekeikkel sem találkoznak többé, mintha a gyermek létezésének bárminemű jelentősége a házassági kapcsolat megszűntével egyszerűen érvényét vesztené.

A házassági viszony azonban nem önmagában áll, a férj és feleség másnak a testvéréből vagy valakiknek a lányából, fiából, unokatestvéréből stb. lesz. Ezek a viszonyok ugyanúgy fenntartják követeléseiket. A viszonyok sűrűn szőtt, egymásba futó szálaiban eligazodni nehéz feladat, olykor valakinek a lányaként, valakinek a testvéreként, majd valakinek a feleségeként megjelenni örökös egyeztetést igényel, és annak a rémével fenyeget, hogy hirtelen egy élhetetlen senki földjén találjuk magunkat, ami szó szerint senkié, és ezért mi magunk is senkik vagyunk. Láthattuk, hogy a házasság lesz a viszonyok középpontja, a rokonság csomópontja. Ez a csomópont azonban valójában a „gyerek”, akihez képest bizonyos pozíciók szilárdulnak meg, viszonyok alakulnak át. Minden viszony előfeltétele a házasság, a testvéreknek a szülőké, a sógoroknak a testvéreké, az unokatestvéreknek a nagyszülőké és így tovább. Így valakinek a férjeként vagy feleségeként megjelenni egy sor más pozíció védelme alatt áll, ez a védelem pedig az önazonosság hatalmát adja. Az önazonosság hatalma rendkívül fontos erőforrás egy olyan strukturálisan sérülékeny helyzetben, amelyet a cigányság jelent e közegekben.

Mindezeket hallva azonban úgy érezhetjük, hogy a különbségek hatalom mentén történő konstruálódásának elsődlegességét kiváltottuk az egymásra utaltság kényszerével. Ugyanakkor a rokonsági kötődés mint norma maga is kényszerítő erejű, és mint ilyen, szükségképpen hozza létre önnön konstituáló „külsőjét”, azaz a nem megélhetőt és az azonosulhatatlant. Mint az előzőekben is láthattuk, a rokonság védelmet nyújt a totális anyagi kiszolgáltatottság és a cigányság degradáló jelentéseivel szemben, vagyis az osztálypozícióval összefonódó etnikai különbségtétel alávetett helyzetében. A rokonság viszont a birtoklás követelőző aktusán keresztül ruház fel a fenti hatalommal. A rokonság tulajdonlásán keresztül történő artikulációja átszövi a mindennapokat: a hétköznapi tevékenységeket, a legelemibb érzelmeket is a rokoni kötődés tulajdonlásai irányítják.

A gömbaljai cigány háztartások, amelyek általában a férjet, a feleséget, az ő gyermekeit és esetleg valamely más rokont foglalnak magukban, nyitva állnak. Az ajtókat csak éjszakára zárják be, vagy amikor mindenki elmegy otthonról. A látogatók sokszor kéréssel fordulnak a házigazdához. A kérés örök egyeztetés alatt tartja

a tulajdonlás mentén képződő határokat, állandó kihívást jelent, mintha soha nem létezhetne harmónia kérés és adás között. Gina egy hétig ellátta kávéval Ágit, Ági lisztet kölcsönzött Évának ez idő alatt. Aztán Ági a végén vett kávé, de lassan elege lett abból, hogy a lisztjét „széthordják a cigányok”. Már csak egy adag kávéja volt, amikor beállított hozzá Anita, Gina lánya, hogy küldjön már egy kis kávé. Ágit már Éva feldühítette a lisztel, ráadásul utolsó adag kávéjától semmiképp sem akart megválni: „Mondd meg anyádnak, hogy én sem a p...mból szülöm ki a kávé, nincs egy szemem se” – felelte, és el is átkozta magát. Gina meghallva a választ, felháborodott: „Ezt a fősvény nőt!” – mondta, s bár legközelebb kapott valami mást Ágitól, a kávé esetet nem felejtette el többé.

Ilyen kis sértődésekkel tele van a cigánytelep. Mindenki fölött ott lebeg a gyanú, hogy a tulajdonaival másokat károsít meg, és amije van, azt „eltagadja” a többiektől. Meglehetősen nehéz úgy adni, hogy a kérő meg legyen elégedve, ne morgolódjon vagy átkozódjon, hogy kevesebbet, rosszabbat kapott, mint amire számított. Bizonyos távolságok esetében a kérések még nagyobb erővel követelik azt, amit sosem kaphatnak meg, erőteljesebben utálnak önnön teljesíthetlenségükre. Ezek a távolságok sokszor házasság révén keletkeznek, például ha egy fiú- vagy lánytestvér olyan helyen talált magának párt, ahol testvérei, szülei és más, hozzá közel álló emberek, talán pont e házasságnak köszönhetően idegennek érzik magukat. Nem kell ehhez elköltözni más faluba vagy a falu másik cigánytelepére, és még csak az sem kell, hogy az úgynevezett kiterjedt családra tekintsünk úgy, mint amelynek határait az egyik fél átlépi, sokkal inkább maga a házasság aktusa teremti a különbséget, amelynek erejét a kérések folytonosan próbára teszik, és igyekeznek feloldani az új házasság által keletkezett határokat.

Valiék nyolcan vannak testvérek, közülük a legfiatalabb, Laura, a közeli nagyváros cigánysorára házasodott. Mivel lánya is ott talált párt, Vali gyakrabban látogatja meg hűgát, mint a többi öt testvér. Látogatása szinte egész ideje alatt Laura ruhásszekrényét vizsgálgatja, cipőit nézegeti, ruháit próbálgatja. Laura könnyen jut ruhákhoz a helyi lomtalanítások alkalmával, hiszen egy nagyvárosban több ember szabadul meg fölösleges holmijaitól. Ezeket osztogatja szét gömbaljai családtagjai között. „Add má nekem ezt a szép pirosat! – kérleli Vali. – Dik ez az asszony má le is vetkeztetne! Bármimet viheted, ezt nem adom, dögöljek meg. – Ne dögöljél, csak a ruhát adjad. – Nem hagyol má békét, itt van e, vidd el ezt! – Mutasd, jól áll rajtam? – Jól, jól. – Vali még azt is begyömöszöli szerzeményei közé, de tíz perc múlva újrakezdődik a meccs. Vali vágyakozva nézi a Laurán csinosan feszülő piros ruhát. – Akkor megpróbálni adjad ide! – A p....m nem kéne? Nem vetkezek én le most. – Ne, ezt visszaadom cserébe. – Na, ez az asszony, hát szóljatok már rá, Cili, szólj már rá, csak a piros ruhával van. Legközelebb kukázok neked egyet, rohadjak el! – Ne rohadjál, csak adjad ide.” – És így tovább. Vali a végén Laura egész ruhatárát kipakolta, de a piros ruhát csak nem sikerült megkaparintania. Vali vesztesként távozott, lányával aztán jól átbeszélték, nem tudják, már mi lett a Laurával, régen nem volt ilyen fősvény. Lánya is elmesél egy Laura fősvénységéről szóló történetet. Gömbaljára már csak ez a hír jut el. „– Ez a Laura egyre fősvényebb lesz, nem tudom, má’ mi lett vele.”

A rokonlátogatások egyik fő programja az adás-kérés mentén zajló egyezkedések. A férfiak egymás ezüstláncaira áhítoznak vagy mobiltelefonjaikat cserélgetik. De bármi cseréljen is gazdát és az odaadás aktusa teremtsen bármilyen bensőséges pillanatot a felek között, a hiányérzet mindig ott motoszkál, hogy van valami, amit sem megkapni, sem odaadni nem lehet. Minden, amit adnak, és minden, amit kapnak valami más helyett áll. Hát igen, mondhatnánk a fenti eset kapcsán, magát Laura magát már nem adhatja vissza a testvéreinek, így bármit ad is, ami az övé, a mögött mindig ott a hiány, amely az elszakadó szolidaritási hálózatok, a megtagadott testvériség, vagyis az elveszett cigányság rémét idézi fel.

Ez az örök kielégületlenség, a megosztás kérélelhetetlen kényszere egyrészt nyilvánvalóan kapcsolatban áll a szegénységgel és a marginalitással; azzal, hogy ezek a közösségek generációk óta csakis úgy tudtak fennmaradni, ha minden tulajdon alapvetően kollektívnek tételeződik, az individualizált tulajdonos pedig eleve úgy tűnik fel, mintha tulajdonát e közösből orozta volna el. A korábbi fejezetekben már említettük, hogy valakinek a tulajdona, főleg ha nagyobb értékű, mások számára nehezen megfizethető dologról van szó, azt a képzetet kelti, hogy birtoklásával másokat rövidít meg, még akkor is, ha ez tényszerűen nem igaz.

Ezt a dinamikát ezekben a közegekben két tulajdonsággal jelölik: „gizdasággal” és „irigységgel”. Elterjedt önkritikus vélemény, hogy a „cigányok gizdák és irigyek”, vagyis, ha kicsit is több van nekik az átlagnál, akkor azzal szeretnek fennhéjázni, „többnek mutatni magukat, lenézni a másikat”. Ennek a párja az irigység, amikor a kollektívba visszafordíthatatlan tulajdont minden legitim módon igyekeznek megsemmisíteni, akár rosszindulatú pletykákkal, akár tettelegességgel. Házigazdám sokszor mesélte el azt a történetet, amikor első közös otthonát, amit Rudival évekig csinosítottak, építgettek, egy napon felgyújtották a „cigányok”. „De hát miért tettek volna ilyet?! – kérdeztem hitetlenkedve, gondoltam valami féltékenységi sztori állhatott a dolog mögött. Lehet, hogy így is volt, de Gina csak annyit válaszolt: – Az irigység, irigyek voltak a cigányok!” Arra a kérdésre, hogy pontosan mire is voltak irigyek, mindig más választ kaptam. Rudinak és Ginának akkoriban még nem volt gyermeke, Rudi a téészen dolgozott, így maradt pénzük, amit magukra költhettek, új ruhákban jártak, bútorokat, televíziót és magnót vásároltak. Fontos megjegyezni azonban, hogy Gina sem a tett pontos okát nem érezte lényegesnek feltárni, sem az elkövető kilétét, hiszen tudta a választ: a tettesek a „cigányok” voltak, akik szerinte egyszerűen irigykedtek az ifjú pár gondtalan életére és javaira.

Természetesen nem ér mindenkit ilyen radikális retorzió, ám a „cigányok” mindig szem előtt tartják a többiek lehetséges reakcióit, és sokan panaszkodnak arról, hogy az egyéni sikerek egyfajta kollektív rosszindulat céltábláivá válnak. A „cigányok irigysége”, vagyis ez a kényszeres kollektivitás és egalitarizmus egyfelől valószínűleg a marginalitás során kialakult habitus megnyilvánulása (vö. Durst 2010). A válasz másik része azonban e fentivel összefüggésben a cigány–magyar különbségtétel és az asszimilációt követelő társadalmi viszonyok működésében található.

Mint a „Ki nem mondott »cigány« és a rokoni kötődések” című fejezetben láthatuk, az asszimilációs rezsim a cigányság folyamatos degradálásával dolgozik, mivel vállalhatatlannak és ledolgozandó hátránynak tételezi. Ennek következtében a cigányság folytonos megtagadására kényszerít, miközben álszent módon őrzi stigmatizáló jelentéseit és azonosítását. A stigmatizált cigányság csakis a fragmentáción, azaz önnön tágabb értelemben vett politikai cselekvőképességének ellehetetlenítésén keresztül válik megélhetővé. Így a cigányság az örök szétszakadás állapota, nem pusztán Du Bois-i értelemben, hanem a közéletiséget tekintve is. És mivel a cigányságot az asszimilációs rezsim a rokonság, a családi kötődések „privát szférájába” kényszerítette, a belőle fakadó dinamikák egészen a legelemibb lelki kötődések szintjéig lenyúlnak, alakítják a testiséget és a szexualitás megélését. A tulajdonlás fent ismertetett vágya nem az individuális felhalmozásra vonatkozik, hanem a különbségtételek és a fragmentumok feloldására, amelyek egyszerre garantálják a szolidaritási hálózatok fennmaradását és a közös cigányság megélését. A tulajdonlás voltaképpen az egymásba olvadás fenti ideáját jelenti, amely a szexualitásban és a szülő-gyermek kapcsolatban közelíthet leginkább a megvalósuláshoz. Ez a „megvalósulás” azonban szükségképpen lehetetlen, ám a felé hajtó kényszer a rokoni és családi kötődéseknek a tulajdonlás terminusaiban feltett örökös ki kié kérdése formájában artikulálódik.

Mivel a tulajdonlás az emberi viszonyok esetében ugyanúgy működik, mint az anyagi javaknál, ezért az érzelmek, hasonlóképpen az anyagi javakhoz, szinte csak úgy birtokolhatók, ha másvalakiben hiányérzetet keltenek. A testvéri és sógori kötődések örök harcban állnak, a gyermeki és házastársi érzelmek nem kevésbé, a szülők gyermekeik elvesztését élék meg, ha fiuk vagy lányuk túlságosan odaadó érzelmekkel viszonyul párjához, a férj vagy feleség szintén megfosztva érzi magát, ha házastársa szülei vagy testvérei iránti érzelmeit mutatja legfőbb kötődésének. A „kié vagyok” kérdést véglegesen nem lehet megválaszolni, nem pusztán azért, mert sokféle érzelmi kötődés követelésének kell egyszerre eleget tenni a rokonság sűrűn szőtt hálózataiban, hanem azért is, mert ez tartja életben a rokonsági hálózatok dinamikáját. A végleges válasz nem jelentene mást, mint leszakadást ezekről az életet jelentő hálózatokról. Ugyanakkor éppen a házassági viszony az, amely a végleges megválaszolás, azaz az egymásba olvadás ideájának megvalósulásával kecsegtet, még hozzá a szexualitáson keresztül.

A megválaszolhatatlan kérdés

A szexualitás és a szerelem, ahogy maga a testvériség is, szintén az adás és kérés, azaz a tulajdonlás terminusaiban beszélődik el. „Adok én az uramnak minden este” – mondogatják az asszonyok, miképpen a férfiak is azzal büszkélkednek egymás között, hogy az ő feleségük semmiben sem szenved hiányt, ők mindent megadnak neki, amit kíván. A férj-feleség viszonyban a szexualitás maga az odaadás, ami az egymásba olvadás lehetőségével, a ki kié kérdés végleges megválaszolásával

kecsegtet, azaz hogy nem tehető fel többé, hiszen a felek egyik lettek és egységük a „gyereken” ölt testet. A gyermek születésével a rokonság és általa a cigányság szüntelen követelése is beteljesülni látszanak. Ez a beteljesülés azonban különös módon éppen hogy megerősíti a ki kié kérdés feltételének kényszerét, magát a rokonság különbségtételeit, hiszen a válasz, a „gyerek”, mint láttuk, rögtön másé is lesz, nem csupán valakiknek a fia vagy lánya, hanem testvér, unokatestvér, unoka és majdan férj vagy feleség, mindig valakinek a valakije, tehát rokon. Vagyis a gyerek egyszerre kezdete és végpontja az egymásba olvadás, a különbségtételek nélküli létezés ideájának. Az újszülött rögtön a maga útját járja, először is azzal, hogy kisfiú lesz vagy kislány, maga a különbség. Egy megszületett csecsemő kézzől kézre jár, rokonok, betoppanó szomszédok, barátok, mind-mind megfogják, becézgetik, szájon csókolják. Az anya, amikor kiadja kezéből gyermekét, hagyja, hogy az ő gyermekéből a többiek unokatestvére, unokahúga, unokaöccse, unokája váljon, vagy egyszerűen csak valaki, aki másfajta viszonyokba keveredhet, mint ami őt, anyját, apját egy családba rendeli, leválasztva másoktól.

Gyakran felmerül a gyanú, hogy az anya nem szívesen adja más kezébe gyermekét és hogy félti másoktól. De mit is félt ilyenkor? „Ez az asszony, he – szoktam hallani –, de félti azt a csöpp gyereket, úgy tesz, mintha már csak neki lehetne gyereke, már másnak nem is, csak neki!” „Úgy tesz, mintha már csak neki lehetne gyereke”, tehát amikor félt, egyben el is vesz valamit. A gyermekét túlságosan elzáró, „féltő” anyát azzal gyanúsítják, hogy meg akarja tartani magának azt az örömet, amit a kisgyerek jelent, így a többieket megfosztja a lehetőségtől. A „félt” szó ebben az esetben inkább a féltékenységgel rokon, mint az óvással, azaz a birtoklás azon aktusával, amikor az enyém-tié mentén működnek a különbségek. A fenti példának a fordítottja is gyakran megesik, amikor az apuka vagy anyuka rokonsága azzal büszkélkedik, hogy rokonuk csakis nekik adja kezükbe a gyermeket, míg párja családjának nem engedi meg ezt a kiváltságot, tehát egyértelműen kifejezi hovatartozását.

Kifejezések sorát találjuk azokra a tulajdonságokra, amikor valaki valamit „félt”, azaz túlságosan el akar zárni a többiektől. Az ételt rejtegető „fösvény” embert „hasféltő”-nek nevezik, a féltékeny asszonyt „f...féltőnek”, a féltékeny férfit „p...aféltőnek” hívják; aki ekként viselkedik, a birtoklás túlzott vágyával irritálja a többieket. Az ilyen gyanúba keveredő ember a kié kérdésre adható válaszokat az „enyém” felelettel zárja le, meghúzva így egy olyan terület határait, ahová mások nem léphetnek be. Az első fejezetben láthattuk, hogy ezek a határmegvonások tulajdonképpen a cigányságot tematizálják, ez az önző „enyém” egyben a rokonsági kötődések és azon keresztül a cigányság megtagadása is. Amikor azonban a test lesz az odaadás tétje, akárcsak a szexualitás vagy a szülő-gyerek kapcsolat esetében, úgy tűnik, mintha minden hiány kitölthető lenne, mintha az egymásban való feloldódás vágya beteljesülhetne, nincsenek többé határok, amelyek a kérés és adás műveleteit kihívják maguk ellen. A férfi odaadta magát a nőnek, a nő a férfinak, hogy egységük a „gyereken” öltön testet, aki kikényszerítette különbségüket, az egymásra utaltságukon keresztül. De, mint láttuk, ez a „gyerek”, akiben beteljesülni látszik az egymásba

olvadás vágya, sosem születik meg, hiszen eleve „kisfiúként” vagy „kislányként” szólítják életre. Ez a felszólítás az, ami a szubjektummá válást a heteroszexualizált nem elsajátításán át teszi lehetővé, amellyel, ahogy Butler írja, „a létezés közömbös, megkérdőjelezhető vagy lehetetlen külső régiójából a szubjektum diszkurzív avagy társadalmi régiójába tevődik át” (Butler 2005: 34).

Nem elég azonban annyit megjegyezni, hogy az apák, anyák, testvérek, nagybácsik, nagynénik, unokatestvérek és egyéb rokonok, ismerősök, akik mind-mind kézbe veszik a gyereket, fiúként vagy lányként szólítják meg. Az is fontos, hogy hogyan teszik. Először is párbeszédbe kezdenek vele, becézzetik, és a nemi szervein keresztül szólítják meg, felteszik neki a kérdést „kié a f...d?”, „kié a p...ád?”, és mindig azé, aki a kérdést kimondta, „anyáé igaz, anyáé!”, „bátyjáé, mondjad!”, „nenéjé, hát nenéjé!”. Amikor lányként vagy fiúként szólítják meg, azt is megkérdézik, kinek ajánlja testét. Ez az kérdés úgy szólítja meg a „gyereket”, hogy nemcsak fiúként vagy lányként jelöli, hanem rokonként, tehát valakinek a valakijeként. Ez a test egyszerre konstituálódik a nemiség és a rokonság által, saját teremtmény külseje pedig az a senki földje, ahová nem érnek el a viszonyok, hogy feltegyék a kérdést, kié vagy. Ez a „senki földje”, vagyis a „létezés közömbös, megkérdőjelezhető vagy lehetetlen külső régiója”, nem egyszerűen a rokonsági viszonyokon kívül terül el, hanem inkább rések és repedések mögül fenyeget, amelyek pont attól keletkeznek, hogy a „kié vagy” kérdés sosem válaszolható meg teljesen. Mint láttuk azonban a házasság hordozza a leginkább ezt az ígéretet, és óv meg a „létezés közömbös, megkérdőjelezhető, vagy lehetetlen külső régióitól”, így legelemibb lélektani érdeknek tűnik egy ilyen kapcsolat megkötése, majd a gyermek megszületése.

A „cigány gyermek” problematikája

Az előző fejezetben ismertetett kontextusba születő „cigány gyermek” kérdések sorát intézi a fennálló hivatalos intézményekhez, a társadalomtudományokhoz és a szélesebb értelemben vett közülethez. A megszülető cigány gyermekek száma mindig is a rasszista diskurzus egyik alapeleme volt, a cigányországgá válás főbiája évtizedek óta tetten érhető különböző viccekben, hétköznapi társalgásokban, napjainkra pedig az egyre szaporodó szélsőjobboldali hírportálokon, vagy egyszerűen csak a „témát” feszegető online újságcikkek kommentjeiben. Ezeken a „népi fórumokon” a cigány gyermek mint eszköz jelenik meg, akinek a létezése nem való másra, minthogy fenntartsa szülei egyébként is „illegitim” létezését, a gyermekhez kapcsolódó segélyek és juttatások igénylésén keresztül. „Míg a magyar ember dolgozik, és vért izzadva eltartja egzisztenciális szorongások közepette vállalt egy vagy két gyermekét, addig a cigány csak szüli őket egyre másra, majd eltartásának költségeit a magyar állam, azaz a tisztességes (azaz magyar) adófizető nyakába varrja” – foglalhatnánk össze e rendkívül népszerű közvélekedés lényegét, amely implicit vagy explicit módon alapvetőnek tételezi ezáltal azt, hogy a cigány gyermek élete nem egyenrangú a magyar

gyermekével, léte eleve nem kívánatos. Az életek értékét származási alapon rangsoroló elképzelés kétségtől rasszista elgondolás, még akkor is, ha ezek a lépten-nyomon hangoztatott vélemények a hétköznapi tapasztalatok útján születtek, miszerint az a kontextus, amelybe ezek a „cigány gyermekek” születnek, sokban különbözik a többségi gyermekeket váró kontextustól.

Ezek a különbségek azonban nem pusztán a hétköznapi embereket foglalkoztatják, hanem a társadalomtudományok képviselőinek is sok fejtörést okoznak. A társadalomtudományok leginkább a termékenységi számok és az első szülések életkori időpontjának különbségeit és hatásait igyekeznek megfejtetni. A számos ebben a témában készült munka közül (Janky 2005, Neményi 2000, Spéder 2004) Durst Judit doktori disszertációjának eredményei tűnnek számunkra leghasznosabbnak. Durst arra kereste a választ, hogy a leghátrányosabb helyzetű magyarországi kistérségek szinte minden strukturális erőforrástól elzárt, szegregált falvaiban élő romák között miért nő a gyermekszám és tolódik egyre előbbre az első gyermekvállalás időpontja. Miből fakad az a drasztikus különbség, amely a magyarországi termékenységi mutatók és e falvak lakóinak gyermekvállalási kedve között található? Disszertációja egy éles kontraszt bemutatásával indul. Főként középosztálybeli nőket célzó magazinokból és középosztálybeli nőkkel készült interjúkból idézve kirajzolódik egy kép, miszerint a gyermekvállalás diskurzusát alapvetően a „kimaradás” félelme irányítja. Azaz a gyermeket vállaló nőnek némileg fel kell adnia karrierjét, társasági életét, mindazokat az örömteli elfoglaltságokat, beleértve a párkapcsolat addigi menetét, amelyekkel gyermek nélküli életét berendezte. Míg azonban a középosztálybeli nő a gyermek helyét keresi az életében, azzal az örök félelemmel, hogy mi mindenből marad majd ki, addig a Láposon, Durst Judit terepén élő kamaszokat éppen a kimaradás félelme hajtja a gyermekvállalás felé. Ahogy írja, Láposon nincs karrier, hiszen nincsenek munkahelyek, nem elérhetők azok az oktatási intézmények sem, ahol a középosztálybeli nők oly sok időt töltöttek majdani karrierjük érdekében, amit most veszélybe sodorhat a gyermekvállalás. Az identifikáció e formái tehát eleve nem jönnek szóba, de azok a csatornák sem nyílnak meg, amelyek a különböző társasági, közösségi vagy individuális hobbikon és elfoglaltságokon keresztül adnák az önazonosság erejét. „Láposon nincs semmi”, mondják a fiatalok, a közeli városok pedig pénz hiányában nem elérhetők.

Láposon tehát nincs semmi, csak a rokonság és az általa nyújtott identifikációs lehetőségek. Egy kamasz cigány fiú vagy lány egyetlen lehetősége a felnőtté válásra, ha maga is gyermeket vállal, így válhat férfivá, illetve nővé. Tehát egy kamasz nem hogy nem marad ki semmiből, hanem akkor marad le mindenről, ha nem lép be ő is az ifjú anyukák és apukák táborába (Durst 2004). Durst Judit állításaival, miszerint strukturális lehetőségek hiányában az identifikáció egyetlen lehetőségét a családalapítás, azaz a rokonsági hálózatokba történő teljes jogú belépés adja, messzemenőkéig egyetértek. Tapasztalataim mindezt alátámasztják, habár Gömbalja kevésbé hátrányos helyzetű és szegregált falu, és ennek megfelelően a termékenységi mutatókban sem látunk olyan drasztikus különbséget, mint Láposon. A gyermekvállalás és azon

keresztül a rokonsági kötődések azonban bámulatos erővel írnak felül minden más intézményi keretet és azonosulási lehetőséget (Kelly 1998). Ezekben a közegekben generációk óta halmozódó tapasztalat, hogy a család, a testvérség, a rokonság az egyetlen stabil struktúra, minden más mulékony és esetleges. Ebből a perspektívából a „vérség” megkérdőjelezhetetlen erejéhez képest más intézmények struktúrái és kötődései kiszámíthatatlanok és ingatagok: vagy vannak, vagy nincsenek, elvesztésük lehetősége pusztán evidencia. A rokon viszont rokon marad, a „vérség” „természetisége” biztosítja a kötődés stabilitását és hatalmát.

A hiánypótló szülő

A gyermek tehát, mint a rokoni kötődések csomópontja, ebbe a megkérdőjelezhetetlenségbe születik bele, kortól és nemtől függetlenül mindenki csodálja létezését, kamasz fiúktól az idősebb asszonyokig, férfiakig mindenkinek van egy kedves gesztusa hozzá. A közelebbi rokonok, főként testvérek pedig az éppen aktuális legkisebb gyermek nevének testükre tetoválásával adnak nyomatékot ennek a feltétlen szeretetnek. Ez a szeretet szintén az adás, vagyis a szükségletek azonnali kielégítésével fejeződik ki: a csecsemők folyamatosan anyjuk testi közelségét élvezik, permanens szoptatásban élnek le első éveiket, hiszen szükségletük bármilyenű megtagadása kegyetlenségnek minősül (Formoso 2000: 80–133). A gyermeknevelésben később is ezek az elvek érvényesülnek, ez a fajta feltétlenség, a szükségletekre való azonnali reagálás más perspektívából a romboló keret nélkülség látványát nyújtja, éppen ezért szükséges megértenünk, mi adja valójában e „keret nélkülség” kereteit.

Mint láttuk, a gyerek, mint maga a rokonság, az „egyetlen”, ami biztos, hogy van és meg is marad, ebbe a biztonságos létezésbe azonban nem szólnak bele egyéni tulajdonságai. A feltétlen szeretet nem is az úgynevezett személyiségének szól, hanem annak a lényegi pozíciónak, amelyet betölt. A kisgyerek létezésére adott összes reakció azt a megkérdőjelezhetetlenséget visszhangozza, amit a gyermek maga jelent. Ha egy kisgyerek sír valamiért, az első reakció a felnőttek részéről, hogy valamiképpen eleget tegyenek az akaratának. A gyerekektől ritkán tagadnak meg bármiféle kérést, nemegyszer láttam egy csapat felnőttet azon mesterkedni, hogy hogyan tereljék el a nagy kést ordítva követelő kisfiú figyelmét, nehogy feltűnjön neki: akaratát most nem teljesülhet. A nagy kés szélsőségesen veszélyes dolog, azon kívül szinte mindent kezébe kap a gyerek, amire éppen szemet vetett. Ez a feltétel nélküli adás a szülői szeretet legfőbb kifejeződése, és elmaradása mindig a szeretet megkérdőjeleződéseként értelmeződik. Nyilvánvalóan a feltétel nélkülség e parancsa reakció a rokonsági hálózatokon kívüli sérülékenységre, esetlegességre, mind az anyagi, mind a kapcsolati erőforrások szűkösségére. Az a szülő, aki jó szülőisége legfőbb bizonyítékát abban látja, hogy feltétel nélkül és azonnal reagál gyermeke kívánságaira, azért teszi ezt, mert nagyon is tisztában van azzal, hogy ő az egyetlen, aki a „hiány” permanens strukturális állapotát valamiképpen ellensúlyozni tudja.

Azonban hibásan járunk el, ha „a” gyermekről beszélünk, hiszen „ő” ritkán van egyedül. A testvér nélküli gyermekeket sokszor hívják „árvának”, vagy ha mégis valami okból úgy adódott, hogy nem született kistestvér, az unokatestvérek töltik be a testvéri szerepet. Jól szemlélteti a gyermekhez való hozzáállás sajátosságait Pityuka hitetlenkedő reakciója egy éppen akkor futó babaszappan-reklámra. Ezekben a közegekben minden kisgyermeket szerepeltető kép, film népszerű és leköti a figyelmet, így van ez a kisgyermekekről szóló reklámokkal is. A rendkívül sűrű ingerek közt (tévé, zene, folyamatos emberi kommunikáció) sok információ elveszik, de a kisgyermek vagy csecsemő megjelenése a képernyőn mindig felkelti a figyelmet. A hónapokig futó babaszappan-reklám hasonlóképpen igen nagy népszerűségnek örvendett. A reklám záró szlogenje azonban elgondolkoltatta Pityukát. „Baba csak egy van!” – szölt a középosztálybeli bölcsesség, mire Pityuka hangot adott csodálkozásának: „Anyu, Gina nene! Miért mondják, hogy baba csak egy van?!” – kérdezte, hiszen babából a legritkább esetben van csak egy, ráadásul a megszületendő gyermek megismételhetetlen személyiségére utaló szlogen is nehezen értelmezhető ezekben a közegekben, ahol a gyermek nem annyira egyéniségként, hanem a viszonyok csomópontjaként értelmeződik. Sőt, voltaképpen az „egyéniiség”, a személyiség sajátosságai kihívás elé állítják a szülőket.

A feltétel nélküli adás mellett ugyanis a másik legfőbb gyermeknevelési elv a „nétegy különbséget”, azaz minden testvérnek ugyanaz jár, függetlenül személyiség- és pozícióbeli különbségeiktől. A különbségekre való érzékenység, ahogy a fenti fejezetekben olvashattuk, itt is érvényesül: a szülők legfőbb törekvése, hogy gyermekeik ugyanazt kapják, hiszen az azt jelenti, hogy ugyanolyan érzelmekkel viszonyulnak valamennyi gyermekükhöz. Ez a leggyakrabban elhangzó vád a „cigányok” részéről, hogy adott szülő egyik gyermekét kevésbé szereti, „kilöki”, „kitaszítja” a többi közül. Ám ezeket a tetteket sosem a gyermek egyéni tulajdonságaival magyarázzák, hanem a rokonsági hálózatban betöltött, esetleg szülei számára irritáló szerepével. Lalinak és Melindának hat gyermeke van. A telepen elterjedt nézet, hogy a második fiút, Totót anyja nem szereti, legszívesebben világgá küldené, ezen érzelmi ridegségének oka pedig nem más, mint Totó bőrszíne és külseje, amivel „apja fajtájára húz”, mintegy létezésével bizonyítva apja rokonságának erejét. Tehát a rossz anyaság egyik legfőbb ismérve, ha az anya különbséget tesz gyermekei között, hiszen a különbségtéves nem értelmezhető máshogy, mint az egyik gyermek preferálásaként vagy éppen hátrányba kerüléseként a többihez képest. Az a „nulla összegű” játék, amely minden más viszonyt jellemez, itt is érvényesül, vagyis hogy az érzelmek zárt, véges halmaznak tűnnek, és ha nem minden gyermek ugyanúgy és ugyanannyit kap belőle, akkor a többieket hozza hátrányba. Ez a fajta nevelés a testvéreket kis kollektívumként kezeli, és ők ekképpen is reagálnak szüleik hozzáállására. Nem csoda, hogy Rudika nyelvi leleménye, miszerint az „enyém”, „engem” egyes szám első személyű individuális kifejezését egy sajátos hibridre, az „engünk”, „enyünk” kifejezésre cserélte, hamar elterjedt a telepi gyermekek között. Mindez nem jelenti azt, hogy a szülők ne észlelnék gyermekeik személyiségbeli különbségeit, ám az erre való reakció igen kockázatos,

hiszen megsérti az „egyenlő bánásmód” elvét. Nézzünk meg egy tipikus, ám szomorú esetet, amikor két kisfiú személyes boldogulása esett áldozatául a minden testvér ugyanazt érdemli elvnek.

Házigazdánknak öt gyermeke van, közülük négy még a gömbaljai, immár „elcigányosodott” iskolába járt, igaz, igencsak különböző pozícióban. A két legkisebb fiú harmadikos, illetve ötödikes volt, a legidősebb fiú, Rudika hatodikos. Ők nagyjából saját korosztályuknak megfelelő osztályba jártak, ám nővérük, Zsanika 16 évesen még mindig a 7. osztályt taposta. Gina fejébe vette, hogy követve a legmagasabb presztízsű cigány családok néhány tagját, ő is elviszi a gyermekeit az iskolából. Ebben kérte segítségünket. Pár hét múlva találtunk is egy közelben lévő megfelelő iskolát, amely, mivel amúgy is gyermekhiánnyal küzdött, szívesen fogadta a négy új tanuló. Ebben nyilvánvalóan az is közrejátszott, hogy személyünkben olyan partnerre talált az iskola, akikkel az esetleges felmerülő problémákat orvosolni tudják. Mi is bízunk a sikerben, bár előre sejtettük, hogy Zsanika nem fogja venni az akadályt, ami Rudika esetében is igencsak kérdéses volt. Ismerve a fenti dinamikákat, azt is előre láttuk, hogy a két nagyobb gyerek sikertelensége fékezni fogja a két kisebb fiú haladását, így azt javasoltuk Rudiéknak, hogy biztos, ami biztos, próbálkozzunk csak a két kisebb fiúval, akik még könnyen behozhatják hátrányukat. Gina élből elutasította az ötletet, mondván: „Hogy tehetném meg aztat, hogy az egyiküket átviszem, azt a másikat meg csak lesnek?! Na, ozt Rudika már itt rí, hogy ő is akar menni, mostan mondjam aztat, hogy csak a Mózes meg a Danika, hát tik ezt hogy gondoltátok?!” Mi is beláttuk, hogy Rudikát nem lehet kihagyni a buliból, és nála lehet még esély a sikeres beilleszkedésre. Azonban Zsanika esetében ez pusztán illúziónak látszott. Zsanika már így is alig járt iskolába, többnyire a fiújánál időzött, szülei és tanárai is a magántanulóságon gondolkodtak. Ám Zsanika maga is részesülni akart a testvéri kalandból, vágyainak hangot is adott, Gina pedig a fenti elveknek megfelelően nem tudott nemet mondani, így aztán a négy testvér egy emberként került át az új iskolába.

Mózes és Danika kifejezetten jól vették az akadályt, még Rudika is elevickélt valahogy az új környezetben, ám ahhoz kétség nem fért, hogy Zsanika már a második héten nem fog megérkezni az iskolába, vagy ha esetleg mégis, akkor abban sem lesz sok köszönet, és ez igencsak megnehezíti majd a fiúk dolgát is. Míg a régi iskola „színcigány” iskola volt, addig az új „színmagyar”, a gyerekeknek egyetlen cigányként kellett belépni az osztályokba. Míg a régi iskolában a viszonyokat a rokonsági kötődések szervezték, addig az újban még csak ismerős arcok sem köszöntötték őket, míg a hetedik osztályban a lányok éppen gyermekkoruk legevidensebb napjait élik át szüleikkel, addig Zsanika, 16 évesen már egy éve együtt lakott barátjával, a felnőtt lét küszöbén. Mindezek olyan különbségek, amelyek átlépése nyilvánvalóan meghaladja egy 16 éves lány erejét. Ami kisebb testvéreinek ajándék, kihívásokkal teli kaland volt, az számára elviselhetetlen teher lett. De a lehetőséget neki is *meg kellett kapnia*, hiszen ő is az anyja gyermeke, és az adás aktusában ez a „közösség” letarolt minden más különbséget, kezdve a korbéli eltéréstől az egyéni készségig.

Zsanika pár hét alatt megszámlálhatatlan igazolatlan órát és mérhetetlen sok frusztrációt gyűjtött be, amelyek mind-mind a „lecigányozásának” történeteként beszélődtek el. Ahogy a lehetőségekben is osztoznia kellett öccseivel, úgy a kudarcaival sem maradhatott egyedül, hamarosan pszichoszomatikus tüneteket produkált, amelyekkel a szintén nehezebb helyzetben lévő Rudikát is „megfertőzte”. Egyre-másra adta elő kitaszításáról szóló történeteit otthon. Rudika még csak-csak csatlakozott hozzá, de Mózesék inkább csendben maradtak, szó nélkül őrlődve a testvéri szolidaritás és személyes pozitív tapasztalataik megélése között. Gina végül véget vetett lány szenvedéseinek: „Hogy bírnám elnézni aztat, hogy a lány rendesen bele van betegedve, ozt, hogy a gyereket is, a Rudikát cigányozzák! Na, még csak az kell, egyszer bemegyek, ozt ismersz, én nem nézem aztat, ki az, mi az, igazgató vagy a miniszterelnök! Nem, nem, jobb nekik itten, meg aztán, ha úgy nincs pénz bérletre, most gyalogoljanak át minden reggel?! – adott hangot Gina kétségeinek. Nyilvánvalóan az érzelmi terhek mellett az anyagiak is közrejátszottak az iskolaváltás sikertelenségében, de az egy pillanatig sem merült fel, hogy a két kisebb fiú, akik egyértelműen élvezték új helyzetüket, maradjanak, míg Zsani és Rudika visszajöjjenek, megfizetve így az utazás költségeit is. Így aztán az iskolai kaland pár hónap után véget ért. A testvérek, ahogy egy emberként érkeztek, úgy egy emberként távoztak új iskolájukból.

A gyermeknevelés két legerősebb tézise, a feltétel nélküli adás, a kíváncsiak azonnali kielégítése és a testvérek közötti „különbségtéves” tiltása tehát úgy reagálnak a strukturális hiány állapotára, hogy a szülő vállára helyezik e hiány pótlásának terheit.

A „feltétel nélküliség” terhei

A gyermeknevelésnek ezek a sajátosságai igencsak kimerítőek, még akkor is, ha egy cigánytelepi közegben az anyaság terhei némiképp megoszlanak a közelben lakó rokonok, nagyobb gyermekek, a még vagy már kisgyermek nélküli felnőttek és a szülők között. A terhek csak fokozódnak a gyermekszám növekedésével, hiszen a többgyermekes szülőknek már 2-3, esetleg 4-5 kis „akarnok” kívánságait kell kielégíteni, még hozzá mindig egyenlő mértékben. Ezek a kötelességek így önmagukban is elegendők lennének a rendkívüli lelki és fizikai leterheltséghez, ám az a felelősség, ami a strukturális hiánynak a szülői pótlásából fakad, szinte elviselhetetlenné teheti a szülői terheket. Az anyagi források hiánya egyszerre generálja a szükségletek azonnali kielégítéséről szóló parancsot és egyszerre teszi lehetetlenné. Azt az illúziót azonban, hogy a gyermek semmiben sem szenvedhet hiányt, vágyai kérdés nélkül kielégülhetnek, éppen ezen ellentmondás következtében fenn kell tartani.

A fentiekben kiemelt szerepet kap az adás gesztusa. Egy család abban a pillanatban, ahogy egy kis pénzhez jut, szimbolikus vásárlásba kezd, akár anyagi erejüket is meghaladó mértékben játékokat, édességeket vásárolnak gyermekeiknek. Ezek a javak, főként a játékok, sokszor végzik hetek alatt a szemétben, mintegy mutatva, hogy funkciójukat az adás gesztusával és nem majdani „hasznos” használatukkal

töltötték be. E tárgyak nem annyira a gyermek egyéni érdeklődését, vagy úgynevezett személyiségét elégítik ki, hanem azt a gyermeki és szülői vágyat, hogy bármi megadható legyen. A helyzetet tovább bonyolítja, hogy az ad hoc, éppen fellángoló vágyak azonnali kielégítésének elvét kiegészíti az a nevelési sajátosság is, hogy ha gyermek vágya éppen destruktív természetű, akkor sem tanácsos útját állni. Érzékeltetve egy példával ennek az elvnek a természetét, tegyük fel, hogy egy kisfiú fizetés alkalmával igen drága dömpert kapott ajándékba, ám egy indulatkitörése során helyrehozhatatlanul elrontja, bármennyire kiabálhatnak, és adott esetben jelképesen meg is üthetik a szülei, egészen biztos, hogy a kisfiú tettének nem lesz következménye azon kívül, hogy a következő nagyobb bevételig kell várnia az újabb dömperre. Ezeknek a reakcióknak a hátterében is ott áll az a feltétel nélküliség, amely a fegyelmező reakciókat pusztán teátrális aktussá teszi. Ebben az esetben a dömpert a vágyak azonnali kielégítéséről szóló elvnek esett áldozatául, más esetben azonban az egyenlő bánásmód parancsa jelenthet rá végzetes veszélyt. Könnyen előfordulhat ugyanis, hogy a kisfiú kisebb testvérei koruknak megfelelően nem rendeltetésszerűen használják az ajándékot. Ilyen esetekben a szülők, bár igyekeznek megóvni nagyobb gyermekük játékát, rendszerint nem járnak sikerrel, hiszen végső soron nem tudnak megállj parancsolni a kisebb testvérek romboló kíváncsiságának, mert az a nagyobb fiú kivételezettségét jelentené. Főleg a többgyermekes háztartásokban a tárgyak mulékony dolgok, létük esetleges, nem tart sokáig, vagy ha mégis, akkor hamar funkciót váltanak.

A szülők vállára nehezedő felelősség, miszerint fenti nevelési elveikkel el kell fedniük gyermekeik elől strukturális sérülékenységet, és úgy kell tenniük, mintha „semiben nem szenvednének hiányt, egy ablakon kidobott dömpert könnyedén lehet pótolni”, már-már az elviselhetetlenségig fokozza terheiket.³³ Ugyanakkor nehéz nem észrevenni a javak esetlegessége, mulékonysága és a rokonságon, a családon kívüli „intézmények” erőforrásainak kiszámíthatatlansága és instabilitása közti összefüggést. A gyermeknevelést is irányító elvek, melyek szerint a rokoni kötődések erejének demonstrálásánál semmi sem fontosabb és semmilyen veszteség nem írhatja felül őket, hűen tükrözik azt a generációk óta halmozódó tapasztalatot, hogy voltaképpen minden más elveszíthető. Úgy is mondhatnánk, egy generációk óta elfoglalt strukturális pozíció válik a gyermeknevelésben „kulturális mintázattá” (vö. Wilson 2009, Sharkey 2008).

A szülői pozíciót erősen meghatározzák azok a strukturális viszonyok, amelyek a cigányság mozgástereit is kijelölik: a szülőket az a kényszer hajtja, hogy minden gesztusukkal azt bizonyítsák, semmi sem lehet fontosabb kötődésüknél, sem az iskolai követelmények, sem a tárgyak, sem az anyagiak nem kérdőjelezhetik meg a gyermek létezése nyújtotta biztonságot. Mindezt nem könnyű nap mint nap teljesí-

³³ Ezt a sajátos csapdahelyzetet a társadalomtudományok a „szegénység kultúrájának” nevezik (Lewis), amikor is a szegények olyan túlélési stratégiákat dolgoznak ki, amelyek, bár segítik túlélésüket, megakadályozzák strukturális helyzetükből való kilépésüket. Oscar Lewis ezen megállapítását számtalan támadás érte, mondván, alkalmat ad az „áldozat hibáztatására”, vagyis a szegényeket okolja saját helyzetük fennmaradásáért (Wilson 2009).

teni, főleg mert a gyermeknevelésnek ez a módja a szülőt nevezi meg a biztonságos létezés egyetlen letéteményesének, a szülőt, aki maga is igencsak erőforráshiányos helyzetből kénytelen elvégezni feladatát. A gyermeknevelés terheitől kimerült szülők sokszor nem is tudják útját állni fáradtságukból fakadó indulataiknak, és irányítatlan kívánságait kergető gyermekeiken vezetik le őket. Ezek az indulatkitörések azonban, legyenek akár erőszakosak is, lényegében súlytalanok ahhoz a feltétlen szeretethez képest, amelyet egy ilyen közegben felnövő gyermek tapasztal. Pontosabban fogalmazva súlyukat éppen e súlytalanságból nyerik, hiszen az így felnevelt gyermekekben erősen rögzül az a tapasztalat, hogy csináljanak bármit, soha nem tetteik következményeként kapják meg az oly kíváncsú érzelmeket vagy számukra kedves javakat, hanem pusztán létezésük által érdemlik ki.

A szülők, amikor tehetetlenül állnak gyermekeik általuk is helytelenített viselkedése előtt, maguk is e létezés szentségére hivatkoznak: Rudiék több hónapos nélkülözés és utánjárás után végre vettek egy kocsit. Az autó nem pusztán praktikus hobbiesszközként szolgált számukra, hanem a megélhetés forrása is lett, hiszen Rudi és kis brigádja azzal járt „vasazni”. Rudika azonban az éj leple alatt elkötötte az autót, majd vezetési tudás hiányában az első fának neki is ment. Szerencsére nem esett baja, de az autó használhatatlanná tört. Rudi és Gina természetesen nagyon dühösek voltak, de pár nap múlva az eset már inkább komikus jelleget öltött, Rudika a Schumacher becenevet kapta. „És most akkor mi lesz? – kérdeztem. – Hát mi?! Semmi! – felelte Rudi. – Most öljem meg?! Mit csináljak vele?!” A „most öljem meg?” vagy a „most verjem agyon?” költői kérdése számtalanszor elhangzik, amikor a szülők a retorziók vagy a következmények lehetőségéről beszélnek, mintha a gyermekek kíváncsalmainak feltétel nélküli kielégítésén kívül egyetlen alternatíva létezne, mégpedig életük veszélyeztetése. Ha a gyerek nem akar iskolába járni, a szülő egy ideig veszekszik emiatt vele, talán meg is veri, de végül hasonló következtetésre jut „Na, hát, ha nem akar járni, mit tudjak csinálni, verjem agyon?” – kérdezi. Az is előfordulhat, hogy valaki ehhez a végső eszközhöz nyúl tehetetlenségében, főként olyan esetekben, ha a gyerek saját magát is veszélyezteti, például drogfüggő lesz vagy bűnügyekbe keveredik. „Mit tudjak csinálni?! Már ütöttem-vertem, de csak csinálja, hát öljem meg?” – hangzik el újra a költői kérdés. A gyermekek kíváncsalmainak érvényesülését, még ha az a szülő szerint sem helyes, hasonlóképpen a gyermek létének védelmére hivatkozva fogadják el. A dohányzást például azért engedélyezi sok szülő még akár 14 év alatti gyermekének is, mert attól tartanak, hogy a cigaretta iránti sóvárgásukban fiaik vagy lányaik veszélyes helyekre is csatangolhatnak, így inkább maguk biztosítják a napi cigarettaadagot. Az így felnövekvő gyermekek megtanulják, hogy rokoni kötődéseik megkérdőjelezhetetlenek, ám ezzel együtt azt is elsajátítják, hogy mindez nem tetteik vagy egyéb tulajdonságaik következménye. Tehát egyszerre élhető meg a feltétel nélküli szeretet érzése és a teljes elhanyagoltság tapasztalata, hogy a gyermek maga voltaképpen nem is számít, hiszen alapvetően pozíciójának szól az elismerés.

Ez a fenti ambivalencia csak erősödik, amikor a gyermeknek olyan intézményekben kell helyt állnia, amelyek más elvek szerint működnek, például iskolában, gyermek-

védelmi intézményekben vagy a cigány gyermekekre és fiatalokra szakosodott civil szervezetekben. Ezekben az intézményekben a következetesség más típusú, közép-osztályi pozícióhoz köthető elve uralkodik, amely a teljesítmények és cselekedetek következményeit az egyéniség mentén építi fel, és azzal az elvárással fordulnak a gyermekek felé, hogy tetteiket ezen „építmény” jövőbeli alakulása irányítsa. Ezek a gyermekek azonban, szüleikhez hasonlóan, sosem tapasztalták meg sem ezen elvárások súlyát, sem a jövőbeli következmények változatosságát, hiszen bármikor bármit tettek is, rokonságban betöltött pozíciójuk, amely az egyetlen bizonyosság életükben, sosem változott meg, azon kívüli helyzetük befolyásolásáról pedig vajmi kevés tapasztalat létezik. Ha egy amúgy is megroppant intézmény, mint a gömbaljai iskola, mégis elkeseredetten követeli e következmény nélküliség felszámolását, ezek a fiatalok fatalista kis harcosokká válhatnak, akik paradox módon a sorsuk változtathatatlanságába vetett hit erejével kezdik ki az intézményes autoritások hatalmát. Szüleik „mit tudjak csinálni?!” lemondó sóhaját a „na, mit tudsz velem csinálni?!” kihívó harci kiáltásába fordítják át, érezve, hogy a tanároknak és egyéb autoritásoknak tényleg semmiféle hatalma nincs megingatni rokonsági, azaz gyermeki pozíciójuk megkérdőjelezhetetlenségét, azon kívül pedig egyébként nincs semmi, amit el lehetne tőlük venni. Ez a „minden mindegy” jellegű fatalizmus tehát egyszerre két oldalról nyeri erejét: a rokoni viszonyok megingathatatlanságából és az azon kívüli pozíciók ingathatóságából.

Az úgynevezett eszköztelenség, amit a gömbaljai iskolához hasonló intézmények tanárai oly gyakran hangsúlyoznak a velük készült interjúkban, egyrészt nyilvánvalóan szól a létező oktatási módszerek elégtelenségéről, másrészt viszont meglepően egybecseng a szülők tapasztalataival, miszerint „hát mit is tudjunk tenni”. Miközben választ senki sem talál, ezek a gyerekek hasonló kérdésekkel a fejükben maguk is szülővé válnak, hogy egy újabb generáció számára biztosítsák e megkérdőjelezhetetlenség igencsak kérdéses hatalmát.

IV. 3. A nemiség és a munkaerőpiac Miért lett Rudi munkanélküli?

A formális bér munka biztonsága és ígérete

Az előző fejezetekben már bemutattuk, hogy a formális bér munka milyen ígéreteket hordoz és ezek az ígérek hogyan viszonyulnak a 2000-es, 2010-es évek valóságához. Láttuk azt is, hogy az általam vizsgált közegekben a cigány pozíció a formális munkaerőpiacról részben kiszorult, „feleslegessé” vált népesség osztályhelyzetéhez kötődik. Ez a népesség van leginkább kiszolgáltatva váltakozó gazdasági ciklusok mozgásainak: míg egy felívelő időszakban akad némi esélyük betagozódni a formális bér munka legalsóbb szegmenseibe, addig egy válság idején kiszorultak onnan.

De még egy ciklusban is erős változékonyság jellemzi a népesség munkaerő-piaci helyzetét, mivel azt az adott vállalatok, gyárak foglalkoztatáspolitikája, „színvak” vagy rasszista hozzáállása, kapacitása, a munkaerőbe való befektetés egyéb módjai határozzák meg. Az e népesség által végzett alacsony státuszú bér munkák pedig legtöbbször nem elegendők egy 5-6 vagy több tagú család eltartására, így általában jövedelem-kiegészítő tevékenységeket folytatnak, esetleg a stabil bér munkát változtatják más pénzkereseti formákkal (vö. Grill 2015).

Mint láttuk, az államszocializmus alatt a formális bér munka expanziója volt az asszimilációs ígéret alapja, mely szerint a proletarizáció, azaz az osztályhelyzet megváltozása az etnikai különbségtételeket is el fogja tüntetni. Az államszocialista „teljes foglalkoztatottság”, mint az asszimilációs „paktum” létrehozója, igen élen él még ezeknek a közegeknek az emlékezetében, de immár egyfajta történelmen kívüli „mitikus korszak” emlékeként, amely mindig egy generációval azelőtti időkre tevődik át. A mai tizenévesek is gyakran úgy hivatkoznak erre az időszakra, mint ami szüleik idejében volt élő tapasztalat, amikor „mindenkinek volt munkája” és „nem számított, hogy ki cigány és ki magyar”, holott legfeljebb a nagyszüleik élhették át a korszak fent idézett áldásos hatásait. A „teljes foglalkoztatottság” efféle emlékezete kevésbé szól az államszocializmus valóságáról, inkább azt jelzi, hogy a formális bér munkára irányuló vágy normatív követelésként működik mind a mai napig, függetlenül attól, hogy a munkaerőpiac változásai lehetővé teszik-e vagy sem a norma beteljesítését. A valóságban elérhető foglalkoztatási formák jelentős része sem kijátszani, sem beteljesíteni nem képes a formális bér munka normáját, így azok a munkaszervezési módok dominánsak ezekben a közegekben, amelyek a pénzkereseti lehetőségek ad hoc jellegéhez történő alkalmazkodásként értelmezhetők.

A rokonsági hálózatok és kötődések, valamint ezzel összefüggésben a nemek közti viszonyok fentebb ismertetett módjai, mint láttuk, mind szorosan összefüggenek a cigány pozíció és az osztályhelyzet összefonódásával. A rokonsági hálózatok és a csomópontjaikként kezelhető házassági kapcsolatok tűnnek a legstabilabb fogódzónak az ezekben a közegekben élők számára mind a megélhetés, mind az identifikáció szempontjából. Így logikájuk és dinamikájuk sok esetben felülírja az elérhető formális munkahelyeken uralkodó normák rendszerét, sőt magát a formális bér munka szükségességének követelését is (vö. Millar 2014).

Az alábbiakban Rudi történetén keresztül követhetjük nyomon, hogy hogyan válik a formális bér munka a cigány férfiség és rokonság terepévé, valamint a házastársi viszony dinamikáinak áldozatává. Rudi munkanélkülivé válásának történetét egy férfi (Rudi) és egy női (Gina) narratívájában hallgathatjuk meg, ezáltal megismerve az ezekben a közegekben élő férfiak és nők életének tétjeit, a házastársi viszony dinamikáit, a nemi szerepek működését. Rudi munkanélkülivé válásának második történetével pedig bemutatjuk, hogy mi történik akkor, ha valaki, túllépve a formális bér munkára irányuló vágy normáján, azon kívül igyekszik boldogulni. Megnézzük, milyen mozgásterek és kényszerek irányítják e boldogulás útjait.

Egy esemény, két történet

Rudi 1999 őszén kilépett munkahelyéről, pedig már évek óta a kukásoknál dolgozott a közeli nagyvárosban, főként gömbaljai rokonaival együtt. „De hát mi történt?” – kérdeztem magyarázatot várva. Miért lett Rudi munkanélküli, amikor a többiek nap mint nap bejártak dolgozni, és ő maga is olyan jó szívvel emlékezik munkahelyi kalandjaira, hogy nem egyet többször elmesélt, köztük „kilépésének” történetét is. Vajon kilépett vagy kirúgták? Ez sem volt világos, ha az előbbi, akkor vajon „hova lépett ki” és miért, milyen perspektíva adott neki lökést? Ha az utóbbi, akkor mégis miként vált lehetségessé, hogy pár hónap múlva újra ennek a vállalatnak a dolgozója legyen.

Rudi története szerint ő jött el, ám nem egy jobb állás vagy pénzszerzési lehetőség ígérete csábította, „csupán” a munkahelyi viszonyok adott dinamikái késztették erre a lényegében indulatból született döntésre. Felesége, Gina, szintén megosztotta velem a kilépés okait és körülményeit. Történeteik azonban merőben eltértek egymástól, mintha két külön esemény váltotta volna ki azt az állapotot, hogy Rudi éppen nem dolgozik a kukásoknál. Mindkettőjük története meggyőzően bizonygatta, hogy abszolút jó döntés volt otthagyni a kukásokat, és ez a jó döntés leginkább neki, az elbeszélőnek köszönhető, míg a többi szereplő csupán tehetetlen szemlélője vagy szorgos végrehajtója az elbeszélő akaratának és cselekedeteinek. Mindketten maguk köré rendezik Rudi kilépésének történetét, pontosabban a nemiség problematikája köré, hogy mint cigány férfinak és nőnek mi válik problémává a bér munkával kapcsolatban és arra milyen megoldások kínálóznak.

Gina történetében a kilépés a családot szolgálja, a rokonsági viszonyokban kap értelmet. Amikor Gina jó asszonyként lép fel történetében, azzal egyben feleségi kvalitásait is hangsúlyozza, mely kvalitások a megélhetés biztosításáról és a rokonsági viszonyokban történő eligazodásról szólnak. Rudi férfisége kissé más színterekre helyeződik, esetében a bér munka lesz az a hely, ahol férfiként megmérettetik. Ez a férfiség egyrészt szintén a rokonsághoz kötődik, csak éppen nem az elemi családon keresztül, mint felesége történetében, hanem a testvérség által. Másrészt pedig a cigány–magyar különbségtétel lesz az a viszonyulás, amelyben ez a cigány férfiség értelmeződik. A bér munka világa ezekben a történetekben úgy tűnik fel, mint a nemiség vagy a családi, rokoni kötődések megélésének újabb, hasznos színtere, amely, akár az iskola, bármikor áldozatul eshet az ezekben a viszonyokban uralkodó mozgásoknak. A bér munka színtere nem mindig képes kialakítani olyan önálló jelentésvilágot, amely esetenként felülírja a nemiség, a család és a rokonság meghatározó jelentségeit, így legtöbbször csupán a cigány férfiség és nőiség megélésének színpadává válik, szereplői pedig az ezekről szóló történetek statisztáivá.

Gina története

Amikor Gina a kérdésemre elmesélte a kilépés történetét, más asszonyok is jelen voltak a kora délutáni órán: „Elegem lett már abból – meséli –, hogy tiszta alkoholista lett már ott a Gusztiekkal meg az Arnoldékkal meg a többi alkoholistával, mert mind alkoholisták dolgoznak ott, ozt még ha úgy is van, hogy egy nem iszik, a többi beleviszi. Ozt mindig mikor hazagyött, éreztem, hogy van benne, meg az, hogy tiszta ideg vót itthon, még a csöpp Mózással is, hát a gyerekeknek már hozzá se lehetett szólni, mer már tiszta ideg lett. Hát ebből legyen meg a veszekedés? Az italból? Az egész munkahely nem ér annyit. Ozt mondtam neki, vagy leszámol, vagy én megyek el Gömbaljáról, fogom a gyerekeket, ozt elmegyek, de én nem fogok alkoholistával élni, mint az ő fajtájánál szokás.”

Gina olyan veszélyekkel vette fel a harcot történetében, amelyek a többi jelen lévő asszonyt is aggaszthatják, amikor férjük munkába indul. Ezek leginkább abból adódnak, hogy talán a férfiak munkahelye az egyetlen közeg, ahová a nők kizárólag elejtett félmondatok vagy kihívó beszólások révén nyerhetnek bepillantást. Honnan tudhatják tehát, hogy a férfiak miféle szövetségekre lépve őrzik előlük az elivott ezresek és könnyű kalandjaik titkát? Gina problémái valószínűleg ismerősek a hallgatósága számára. Vagyis minden olyan szituáció, amelyben a férfi nem úgy értelmeződik, mint valakinek a férje, hanem más viszonyok által, bizonytalanságot hoz a feleség számára. Ezek azok a helyzetek, ahol az alkoholfogyasztás is olyan veszéllyé válhat, ami ellen a feleségnek védekeznie kell. Gina története szerint meg is tette ezt, megóvta családját az „alkoholizmus” „bomlasztó” hatásaitól. Az „alkoholizmus” vádjával máskor is élnek a nők, például amikor férjük huzamosabb ideig tartózkodik férfitársaságban, akár a Piroska presszóban, akár a zenekar próbáin. A „már tiszta alkoholista leszel” egyrészt mindig döntő érv a férj hazacsábításához, másrészt fenyegető lehetőség az asszonyok számára. Az a nő, aki mellett a férje „alkoholista” lett, mint családanya és feleség kudarcot vallott, hiszen „nem fogta jól az urát”. Gina történetével elejét vette egy ilyen vádnak, hiszen ki „fogná az urát” jobban annál, mint aki képes rávenni, hogy munkahelyét otthagya kiszakadjon a férfiak társaságából.

„Jól fogni egy embert” azt jelenti, benntartani az elemi családban úgy, hogy az azon kívüli viszonyai ne legyenek annyira erősek, hogy a feleség már nem tudja irányítani és ezáltal ellenőrzése alatt tartani őket. Gina valószínűleg amúgy is aggódott Rudi Gusztival és Arnolddal eltöltött túl sok ideje miatt, ugyanis mindannyian tagjai voltak a Vörös Rózsa zenekarnak, így a próbákon is sok időt töltöttek együtt. Gusztai és Arnold Rudi unokatestvérei, Rudihoz hasonlóan Gömbalján nőttek fel. Mind a hárman a Balogh család másik ágához tartoznak, ők a „Csurárok”, akiket Rudi és édestestvérei „alkoholistának” tartanak. Azzal vádolják őket, hogy gyakran „szégyenbe teszik magukat”, amikor kicsit kapatosan vonulnak végig az utcán, már-már a Rostás család „szintjére sülyyednek le”. Tehát ahogy a rokoni különbség esetén mindig, a Balogh család „Csurár” ága cigányságában is különbözik Rudiéktól. Gina viszont Mányból érkezett Gömbaljára, ahol a gömbaljaiak szerint „nagy rabló

cigányok” élnek, a kiterjedt „Vakjóska banda” uralkodik, akik „rendesen megmondják a szemedbe, mit fognak tőled ellopni, és másnap már nem is találod”. A hétköznapi paródiák gyakori szereplője a mányi cigány, aki különös beszédstílusával, olykor provokatív cigányságával szórakoztatja a nagyérdeműt. Gina maga is jól mulat ezeken, szereti utánózni a mányi cigányok tipikus hanghordozását, szövegeit.

Mány és főleg cigánytelepe a gömbaljaiak szemében az a hely, ahol a cigányság számukra veszélyes módon élhető meg. Akiknek nincsenek ott közeli rokonaik, nem szívesen mennek oda, hiszen a „mányi cigányok nem olyanok, mint mink, nagy kanibál cigányok azok” – mondják. Gina tehát, amikor „alkoholista” unokatestvéreitől védi Rudit, akkor egyben azt a veszélyt is elhárítja, hogy Rudi gömbaljaiságával túl messze kerüljön tőle, hogy „testvéri” viszonyait felértékelve Gina az „idegen cigány”, a „kis mányi nő”, szerepében találja magát. Ugyanakkor Gina két legyet üt egy csapásra, hiszen a „Csurárok” alkoholizálása Rudi közvetlen rokonságának vesszőparipája, amellyel különbözőségüket igyekeznek hangsúlyozni, és ily módon a Csurárokat a Rostás család felé tolják. Gina tehát ezzel a gesztusával a rokoni különbségtételeket játssza ki a falvak közti szintén markáns megkülönböztetések ellen, ami történetesen őt sújtja és azzal a veszéllyel fenyegeti, hogy végletes különbségként áll férje és ő közé.

Amint látjuk, a különbségtételek bonyolult hálózataiban eligazodni nem könnyű dolog, pláne akkor, ha a legintimebb viszonyokba, a férj-feleség kapcsolatba is befurakodnak. Az asszony akkor „fogja jól az urát”, ha vissza tudja tartani az őt követelő viszonyok sokaságától, amelybe beletartoznak a testvérek, szülők, sógorok, és legrosszabb esetben más nők. Az elemi családnak, vagyis a férj-feleség kapcsolatnak számos különbségtétellel kell megbirkóznia. Az asszonyok megpróbálják, hogy lehetőleg minden más viszony a sajátjuk alá rendelődjön és a különbségek ne közéjük húzzanak határt, hanem köréjük. Bár a férfiak is tesznek hasonló erőfeszítéseket, a férfiség megélésének nemcsak az elemi család a fő színtere, hanem a „testvérség” és a rokonság mentén húzódó viszonyok is. „Fogni” tehát elsősorban a férfit kell. Férfiperspektívából ugyanakkor a nők effajta törekvései törődésként is értelmeződnek. Ismertem férfit, aki úgy tette próbára felesége szerelmét, hogy feltűnően több időt töltött más férfiak társaságában italozással és játékgépezéssel, szinte kikövetelve, hogy a felesége jobban „fogja” őt.

Egy férfit azonban könnyen utolérhet a „de az asszony pi...ja mellett ül ez az ember” típusú vád. Ezt főként akkor vágják a fejéhez, amikor úgy gondolják, hogy a feleség és ez által az ő családjának az akarata túlságosan eluralkodott rajta. Míg a nő „fogja” az „urát”, hogy az a helyzetek többségében a férje maradjon, és ne mások testvére vagy olyan ember, akiről bárki terjeszthet valami féltékenységet kiváltó történetet, addig a férj többé-kevésbé rábízhata feleségét mindennapos tevékenységeire, hiszen mind az elemi családjuk boldogulását szolgálják, kezdve az asznapi főznievaló „kiteremtésével”, a gyerekvigyázáson át egészen az egész nap folyó takarításig. Ezek a feladatok a nőt a feleség és az anya szerepéhez kötik, tehát alapvetően a férjéhez kapcsolják. Igaz, a férfiak jelentős összegeket hoznak haza, mégis „...a férfiak számára a munkahely nem az elvégzendő munka és a pénzkeresés helye, hanem egy olyan speciális hely,

ahol cigány férfiségüknek, egy olyan oldala is megmutatkozhat, amely Gömbalján főleg, ha házások, rejtve marad” (Horváth 2002: 15), persze főként a feleségük elől. Tehát a férfiak bémunkában való részvételének tétje az anyagi vonatkozásai mellett, a férfiidentitás megélése. A munkahely olyan szintér, amely távol van a feleségektől, abban az értelemben, hogy ott a férfi inkább mások testvére, sógora, ritka esetben szeretője, mint valakinek a férje.

Bár a család fenntartásához szükséges jövedelem egy része a férfiak munkájából származik, az asszony osztja be a pénzt és gondoskodik a mindennapi megélhetésről. A kölcsönkérés gondjaival is ők birkóznak meg a fizetések előtti ínséges napokban. Gina érvelésében az anyagi szempontok mégsem kaptak helyet, talán azért, mert nem kockáztatta meg, hogy hallgatói „fösvénynek” tartsák, hiszen ha egy férfi jelenlegi munkahelyén jól érzi magát, az megfellebbezhetetlen érv a munkahely-változtatás ellen. Ha a felesége mégis nyaggatná, hogy hagyja el egy jobban fizető állásért, vagy maradjon ott a fizetés szükségessége miatt, az ilyen nőt valószínűleg rögtön „fösvény”, „magának való” asszonynak bélyegeznék, aki csak a maga érdekei szerint mozgatja a férjét. Ha a „csöpp gyerekek” vagy a férj éheznek, az az anya kudarca. A nőtlen fiúk anyjuknak „adják le” fizetésüket, a nős férfiak pedig feleségeiknek. „Milyen furcsa már, mikor mindig csak az anyádnak adod le a fizetésedet, azt utána meg azon veszed észre magad, hogy már az asszony kezébe teszed” – meséli Rudi felnőtt férfivá válásának egy fontos fordulóját. De ha éppen nem dolgoznak és nem „adnak le” semmit, az asszonynak akkor is ugyanúgy biztosítania kell családjá ellátását. Fizetésük léte az asszony dolgát könnyíti meg csupán, ezért vádolják hát önzéssel, ha férje munkahelyéről hozott döntéseiben anyagi szempontok dominálnak.

Bár a férfiak elhelyezkedésében elsődleges az anyagi szempont, ez nem írhatja felül a férj-feleség kapcsolat intimitását, nem lehet a pénz annyira fontos, hogy a feleség érte bármire is rákényszerítse férjét. A nők nézőpontjából egyébként is van a férfilétnek egy olyan olvasata, mely szerint a férfi gyerek. Vagyis a döntések nem rá hárulnak, viszont akarátának és vágyainak teljesítése a jó „anya” kötelessége. A szexualitás mint fentebb láttuk, hasonlóképpen, egyfajta adásként értelmeződik, olyan dologként, amit az asszony ad meg az urának, akár kedve ellenére is: „adok én az uramnak minden este, hát hogy tudnám én elnézni, hogy szenvedjen szegény” – szokták mondani. A közös örömforráson kívül a szexről való beszédnek tehát van egy olyan üzenete is, mely szerint az asszony megadja az „urának”, amit az kér, hiszen szereti, hasonlóan nem tagadja meg tőle a pénzt az áhított gitárra vagy mobiltelefonra, még akkor se, ha az anyagi keretek éppen igencsak szűkösek. Ha a férfi valamely kielégülésre éhes vággyal indulna el dolgozni, a nő szempontjából sokkal több veszély leselkedne rá munkahelyén, mindenféle nők és a többi férfi gyanakvást ébresztő beszédeinek képében. A féltékenységet gerjesztő híresztelések olyan házások esetében indulhatnak el, ahol a „cigányok” nem érzik bizonyítottnak az egyik fél szerelmét, például ha úgy látják, az asszony hagyja, hogy férje kielégületlen vágyaitól és kívánságaitól szenvedjen. Amikor egy férfi új mobiljával „villog” a férfiak előtt vagy csak egy kötelező beszéléssel jutalmazza a kihívóan öltözködő járókelőket munkavégzés közben, azzal

megmutatja a többieknek, hogy ő megkapja otthon feleségétől, amit kíván, tehát egyben asszonyával is büszkélkedik.

Az, hogy a férfiak reggelenként átlépnek egy olyan közegbe, amit feleségük nem tud az ellenőrzése alatt tartani, előhív egy bizalommal való állandó játékot a férfi és a nő között. Enikő saját történetével felelt Gina esetére, és férjének, Robinak távozását a kukásoktól saját féltékenységevel magyarázta: „Nem fogok én idegbe élni – mondtam a Robinak –, hogy te folyton ott az egri p...k után forgolódol. Le is számolt aztán, az öntödébe mégiscsak más, ott egész nap bent vannak” – meséli. A férfiak között viszont az lett volna furcsa, ha Robi nem „forgolódik”. Aki kimarad a lányok utáni füttyögésekből és egyetlen szexuális jellegű beszéléssel sem szórakoztatja munkatársait, arra könnyen ráragadhat, hogy „csíra” (homoszexuális) vagy túlságosan az „asszony p...ja mellett ül”. A munkahelyi „csajozás” a férfias játékok egyik formája amellyel távol a feleségüktől kipróbálhatják magukat és bizonyíthatják a többiek előtt férfiasságukat.

A férfiak ezt a játékot otthon is folytatják asszonyaikkal, csak más formában: itt az asszony bizalma a tét. Kétféleképpen teszik próbára. Ezeket a különös próbatételeket „vérszívásnak” hívják, ilyenkor az áldozat érzelmeivel játszik a kihívó fél, úgymond „gyenge pontjainál” próbálja megfogni, azt teszteli, hogyan reagál, tudja-e leplezni irigységét, bizalmatlanságát vagy fájdalmát. A „vérszívás” egyik enyhébb változata, amikor a férfiak hűségüket, de egyben kelendőségüket is megosztják feleségeikkel: elmesélik, hány „kurva kellett ma” magát nekik, de ők hősiesen helyt álltak és lerázták magukról az értük ácsingózó hölgyeket. Hasonló eseteket mesélhet a férj, de főleg fiatalabb párok esetében, más férfiak adják elő a történeteket a feleségnek, még hitelesebbé téve azt. A „vérszívás” másik, kissé kíméletlenebb változata, amikor a férfiak közösen, homályos célzásokkal utalnak feleségeiknek a munkahelyi „csajozásos” kalandjaikra. Ekkor az asszonyon a sor, hogy bizalmát bizonyítsa, és ne adjon lehetőséget a férfiak „vérszívó” ugratásainak: „Igen? B.....l ma már, jól tetted, akkor legalább este békét hagyol nekem” – hangzik a tökéletes válasz.

Enikő történetével bizalmatlanságáról beszél, ami miatt rendszeresen „f...fél-tőnek” (féltékenynek) nevezik. Ez olyan tulajdonság, amivel egy asszony túl nagy területet hagy a többieknek, hiszen bárki „kiszívhatja vérét” egy jól célzott beszéléssel. A túlzott bizalmatlansággal, de a teljes hiányával is, a nő vagy a férfi sebezhetővé teszi saját házasságát. Ha nincs benne bizalmatlanság, azzal szerelme hiányát bizonyítja, bárkinek lehetővé teszi, hogy elvegye tőle urát/asszonyát, ha pedig túlságosan bizalmatlan, azzal gyengeségét teszi közzemlére.

A bér munka színtere, mint látjuk, az a hely, ahol a férjeből pusztán férfiak vagy testvérek lesznek, akik szabadon nézegetnek más nők után vagy merülnek el rokonsági hálózataik fontos ügyeiben. Amikor ez a férfiasság vagy testvérség a férj-feleség kapcsolatot, azaz az elemi családot kezdi veszélyeztetni, a bér munka színtere szintén fenyegető lesz. Anyagi előnyök ide vagy oda, semmilyen összeg nem tudja pótolni azt az erőforrást, amelyet az elemi család stabil létezése nyújt.

Rudi története

Gina, mint láttuk, asszonyoknak mesélte el történetét. Nehezen tudnék olyan helyzetet elképzelni, ahol férfiak előtt adna elő hasonló verziót, miközben férje csendesen magába burkolózva hallgatja, miként tépte ki a felesége az „alkoholisták karmai” közül. Férfihallgatóság előtt átengedte Rudinak az értelmezés lehetőségét, hadd meséljen magáról, ahogy akar: „Még azt akarták – kezdi Rudi –, hogy szedjük föl az ott hagyott kukákat, ozt nem is a mi területünk vót, hanem a Pusomáké. Mer nálunk úgy vót, hogy vótunk mi a Balogh-brigád, meg azok, a Pusoma-brigád. No, de már mi délbe végeztünk, ozt ők még mindig kinn vótak a területen, még úgyse bírták rendesen megcsinálni. Ozt mindig gyött a főnök, jaj, Rudikám, szedjétek már föl azt is, de már vagy két hete ez vót. No mondom neki: »Mi nem tudunk kimenni! – Miért nem tudtok, Rudikám? – kérdezi a főnök – Mer rossz a kocsi – mondom – Rossz!? Hát az meg hogy lehet, előbb még mentetek vele! – kérdezte megátalkodva – Igen!? – mondom, de akkor már tiszta ideg vótam, elővettem a bicskámat, ozt bele a műszerfalba, had szokja: – No – mondom neki –, most már rossz a kocsi!« Ozt fogtam magam, eljöttem, leszámoltam, ennyi.”

Rudi történetében rögtön feltűnik a brigádok családok szerinti szerveződése, és a rokonsági különbségtételek ereje. Láthatjuk, hogy a rokoni alapon történő szerveződés áterjed a bérmunka világára, sőt valójában általa érhető el a gyárak, vállalatok közege. Ritkán fordul elő olyan, hogy valaki a rokoni hálózatain kívül találna magának munkát. A Köztisztasági Vállalat azonban nem pusztán a dolgozói számára ismerős viszonyoknak adott otthont, hanem maga is olyan közeg volt, amelyben ezek a viszonyok uralkodhatnak. A cigány–magyar különbségtétel szintén hierarchikus főnök beosztott kapcsolattá vált, míg a cigány–cigány viszonyt a folyamatos kiegyenlítődést követelő versengések jellemezték. Rudi konfliktusrendezése, amikor is kését a műszerfalba vágja, olyan „cigány” férfiség megvalósulása, amely szintén e fenti viszonyokhoz kötődik. Pulay Gergely hasonló jelenségről ír a bukaresti szegénynegyedek lakói kapcsán, ahol az „őrült”, indulatait szabadjára engedő, „veszélyes” férfi figurája egyrészt a territoriális és a cigánysághoz köthető stigma interiorizálásaként értelmezhető, másrészt alapvető érdekérvényesítési stratégia az informális, utcai gazdasági tevékenységek közegében, amely az erőforráshiányos pozíció felforgatásaként is értelmezhető (Pulay 2017: 127–145).

A kését hamar előrántó, dühét szabadjára engedő, „bolond” „vagány” férfi figurája a mi közgeink esetében is a cigány férfiség stigmájának erőforrássá alakításával áll összefüggésben. Ez a megjelenítés a magyaroknak is szól, mert eszerint a magyar férfival ellentétben a cigány férfi a „vagány”, aki úgy játszik késével, hogy mindkét fél megértse üzenetét. Rudinak, úgy tűnik, ez sikerült, legalábbis története alapján. Történetéből kiderült, hogy tulajdonképpen „vagánysága” a „leszámolás”³⁴ oka, hiszen egyrészt nem hagyta, hogy a másik cigány család „lustasága” miatt kelljen túlmunkát vállalnia, másrészt a magyar főnökkel is tisztázta, hogy „vagány cigány

³⁴ Felmondás.

emberrel” van dolga, aki nem tűri, hogy csak úgy szórakozzanak vele, „csicskáz tassák a magyarok”. Rudi hirtelen akciójával nem pusztán a műszerfalat tette tönkre, hanem társadalmi viszonyok egész rendszerét borította fel egy pillanatra, hogy pünkösdi királyként hagyhassa őket maga mögött.

„Szórakozzatok csak a bolond Rudival, elmegy az esze, ozt nem nézi, mit tesz” – szokta mondogatni felesége. Az indulatok kontrollálatlansága, vagyis az „őrület” éppen a viszonyok és helyzetek feletti kontroll gyakorlásának egyik legmarkánsabb eszköze mind a cigány közegekben, mind a cigány-magyar relációkban. Rudi történetéhez az is hozzátartozik, hogy elmondása szerint ő „számolt le” és nem elbocsátották, győzelme tehát teljes volt az őt nyagगतó magyar főnökkel szemben. A kés, mint a férfias „vagányság” eszköze, felértékelődhet olyan helyzetekben, amikor egy férfi támadást sejtethet mindenfelől. Ilyen helyzetek sokasága a munkahely, ahol egyrészt „idegen cigányok” között kell helytállni, másrészt a magyarokkal való érintkezés is sűrűbb. A férfiak a városban különböző vendéglátóhelyekre térnek be, hogy igyanak pár sört a főként maszek munkából összegyűlt pénzből. Általában találnak maguknak egy barátságos törzshelyet, de néha betévedhetnek idegen kocsmákba, ahol a fogadtatás kiszámíthatatlan: „Bemegyünk így hárman abba a vendéglőbe, csak egy fröccsre, mer égett má’ a torkunk, ozt megyünk, ozt halljuk a hátunk mögött »de bűdös van itt, cigány szag van«, azt mondja, na több nem is kell a késes cigányoknak! Mind a hárman elő a kést, na most mondd, faszám! No, ozt oda gyön a pincérgyerek, »jól van, fiúk, semmi baj nincsen, nyugodjatok meg, egy kört fizetek, csak tegyétek el már azt a kést, no«, ozt még fizetett nekünk, he!” Rudi, Lajos és Gyuri nevetve mesélik ezt a történetet, élvezve késes játékaik magyarok előtti sikerét.

A fiúgyerekek szintén élnek a „bolondnak”, vagy máshogy „heptikásnak” nevezett tulajdonság erejével. A 14 éves Andor ennek a tulajdonságnak is köszönheti megbecsülését a fiúgyerekek világában, ahol megpróbál vezető szerepet kivívni magának. A többi gyerek egyes érzelmekkel viszonyul Andor terveihez, a nála fiatalabbak, bár szívesen tesznek neki szolgálatokat, a vele egykorúakkal együtt sokszor mondják Andort „gizdának” és „beképzeltnek”. Andor „gizdázásai” közé tartozik, hogy gyakran büszkélkedik el nála nagyobb és erősebb testalkatú fiúk elverésével. Egy alkalommal összeverekedett Petyával, aki pár évvel fiatalabb és pár kilóval soványabb nála. Játékos birkózás fajult komoly összecsapássá. Andor könnyen maga alá gyűrte a fiút, aki a küzdelmet úgy próbálta egyenlővé tenni, hogy átengedte magát a „bolondság” és a „heptika” agyeldurrantó, erőt adó hatásának. Ezzel a segítséggel kiszabadult szorogatott helyzetéből, sőt többedmagammal is alig tudtuk visszatartani az új verekedés kirobbantásától. Amikor a verekedős hangulat elült, Petya is megnyugodott, Andor lihegve azt mondja nekem: „Tudod, Cili, magyarral bunyózni más, az nem bolond, mint a cigány, azzal bunyózni se kell, rákiabálsz, aztán má’ rí, hazáig kergetem.” És valóban, ahogyan Rudi, úgy a gyerekek is a fenti módon igyekeznek „helyrebillenteni” egyenlőtlen viszonyaikat. Ezt főképpen olyan informális tereken teszik, ahová kevésbé érnek el a többségi intézmények fegyelmező mechanizmusai, például az utcán, ahol a srácok egyik kétes „hobbija” a magyar fiúk „hazáig kergetése”.

Ugyanakkor a férfiség fenti megélése sok esetben éppen hogy átíveli a cigány–magyar különbségtételt. Ennek a „vagányságnak” az égisze alatt gyűlnek össze a téren a tizenéves cigány és magyar fiúk, hogy a „késekeskedéssel” és egyéb férfias elfoglaltságaikkal szórakoztassák magukat. Bár a kamaszkor elmúltával ezek az egyébként is csak ideig-óráig összeállt bandák szétszélednek, általában mindenki visszamegy a cigány–magyar különbségtétel neki kijelölt oldalára, az effajta impulzív maszkulinitás vonzerővel ruházza fel a cigányságot. Sok fiatal számol be arról a tapasztalatról, hogy egyetlen esetben érzi a magyar férfi megbecsülését, amikor megjelenésével ezt a maszkulinitást performálja: „Kigyúrod magad, nyakadban a fux, ozt egyből nem az van, hogy na itt ez a kis cigány gyerek, mit akar ez itt, hanem még rendesen meg is alázkodnak, hogy így tesó, meg úgy tesó!” – meséli Csabi. Ez a férfiség lesz tehát az egyetlen hatalom, amely kikényszeríti nem csupán azt, hogy a magyar férfi egyenrangúnak tekintse, hanem hogy még fölé is kerekedjen.

Rudi történetében szintén a „bolond”, „vagány” cigány férfiség színrevitelével küzd a családi brigádok közti versengésben, de legfőképpen a magyar főnökkel szemben. Ez a maszkulinitás sokszor kiragadja a férfit az esetlegesen egymásnak feszülő viszonyokból, súrlódások és konfrontációk keresztútjából és egyfajta érinthetetlen pozíció védelme alá helyezi. A nők gyakran ragadják magukhoz a szót különböző vitás helyzetekben, akár magyarokkal, akár más cigány családok tagjaival szemben, mondván, hogy túl „bolond az uruk”, és félnek, ha nem ők intéznék a dolgokat, férjük nem tudna uralkodni magán és talán gyilkolna is. Bár ritkán láttam erre példát, szinte minden férfitől és fiútól hallottam olyan történetet, hogy rosszul jár az, aki őket felidegesíti, mert ilyenkor elvesztik az eszüket és ezzel veszélyes erők szabadulnak föl bennük. Amint láttuk, ezek a „veszélyes erők” valóban „csodákra” képesek, egy pillanat erejéig feldűlják a hosszú évtizedek óta berögzült hierarchikus társadalmi viszonyokat.

A férfiak munkahelyének legfőbb tétje és sajátossága éppen abban áll, hogy az elemi család viszonyain kívüli „meccseket játszhatnak”, akár a „testvérség” és a rokoni viszonyok mentén, akár a főnök-beosztott, azaz cigány–magyar különbségtétel relációival. Ez utóbbiban a cigány férfiség kiemelt szerepet kap. Lássunk egy példát Rudiék történeteiből, amikor a férfiaság legfőbb attribútuma mér a megalázó vereséget a magyar főnökre.

A férfiak egymás közötti beszélgetéseinek szinte állandó résztvevője saját nemi szervük „osztogatása”. Szóbeli ugratásokban is szerepelnek, de legnagyobb intenzitással kisebb-nagyobb veszekedéseknél használják őket az ellenfél legyőzésére. A férfiak gyakran térnek haza munkahelyükről olyan történetekkel, amelyekben „dzsuker szövegükkel” úgy rendreutasították az őket nyagगतó főnököt, hogy az magát megadva csak hebegett-habogott. Rudi történetében is hasonlóképpen alakultak a dolgok, csak ott a nemi szerve helyett a késé volt a főszerep. Terepmunkánk harmadik hónapjában Rudi egyik unokatestvére, aki szintén a kukásoknál dolgozott, azzal a hírrel jött haza, hogy a Városgondozás csatornatisztítókat keres. Rudi a már 18 éves Gyurikával és egyik sógorával kiegészülve elment a felvételre, és a következő hét elején

már mindhárman munkába is állhattak. Míg a kukásoknál Rudi egész nap távol volt magyar főnökeiktől, addig itt együtt kellett dolgozni vele, és mivel úgy tűnt, a főnök megkedvelte őket, néha valamelyiküket elvitte maszekolni, így olykor az egész napot vele töltötték. Otthon gyakran büszkélkednek el főnökük időleges asszimilációjával: „Már úgy beszél, mint mink, hogy a f...omat verjem a szátokba, azt mondja, már csúnyábban beszél, mint mink, nagyon dzsuker ember!” – mondogatta sokszor Rudi. A férfiak beszédükkel asszimilálják a magyar főnököt. Míg a főnök szinte bókol nekik, amikor a „cigányos beszédet” használja, addig egy cigány férfi nem „osztogathatja f...át” mértéktelenül, következmények nélkül főnökének. Talán ezt a problémát oldotta föl Rudi, Lajos, és Gyuri az alábbi történetben: „Elment a főnök nézni nekünk maszekot, ozt mi addig neki kezdtünk enni, kajálunk nagyba ozt látjuk, hogy a főnök kinn hagyta a szendvicsét, no ozt fogjuk, szétszedtük, mindhárman beletöröltük a f...unkat, ozt vissza gyött, neki állt a szendvicsnek, mi meg lestük. »Finom a szendvics, főnök« – kérdeztük. – Mm – mondja. – Fiúk, nagyon! Kár, hogy nem ilyet vettetek.» No, mi a földön vótunk a nevetéstől.”

Ilyen és ehhez hasonló történeteket hozott haza Rudi új munkahelyéről az ott-hon maradottaknak és azoknak, akik még mindig a kukásoknál dolgoztak, magyar főnököktől mentesen. Régi történetei lassan teljesen kivesztek, átadták a helyüket az új kalandok elbeszéléseinek. De hát kinek is szóltak volna a múlt történetei!? Talán feleségének, hogy vádolja mindenki előtt régi munkahelye elvesztéséért, vagy a kukásoknak, akik csak azt hallanák meg benne, hogy Rudinak fáj a szíve az ott töltött évekért, vagy nekem, akiben még felmerülhetett a kérdés: vajon miért hagyta ott Rudi a városgondozást, ha úgyis visszatért oda pár hónap után? Miért lett Rudi munkanélküli? Valahol valaminek történnie kellett, gondoltam azokon a nyári kora délutánokon, amikor Rudi munka híján beszélgetéssel és gitározgatással töltötte az időt. Hogy pontosan mi történt, sosem tudjuk meg, annyit azonban valószínűsíthetünk, hogy Rudi munkahelye valahol a családi viszonyok, a cigány–magyar különbségtétel és a cigány férfiség színrevitelének bonyodalmai között vesztetett el.

Egy másik kilépés története

Habár a bér munka színtere még a 2000-es évek közepén is szorosan kötődött az államszocializmus éveiben erőteljesen működő asszimilációs rezsim ígéreteihez, a hétköznapiakban legalább ilyen erővel rendelődt al a cigánytelepi közegekben létező viszonyok logikájának. Ez a kettősség azonban nem veszélyeztette a bér munka jelentőségét. Rudi igen könnyen hagyta el munkahelyét, és ugyanolyan könnyedén lépett vissza, ha a helyzet úgy adódott. A Városgondozás azokban az években a szereplők elmesélései alapján igen „bensőséges” viszonyt ápolt az ezekből a közegekből érkező dolgozóival. A vállalati összejöveletekre a Vörös Rózsa együttest is meghívták és az is felmerült, hogy a vállalat valamiképpen szponzorálja majd az együttes tevékenységét. A közös „maszekolások” szintén egy „csapatba” terelték a Rudiékkal dolgozó nem

cigány főnököket és a cigány dolgozókat, a közös érdek, a megélhetés könnyebbé tétele mind felülírták a cigány-magyar különbségtétel kizáró természetét. Ugyanakkor a vállalati viszonyok a fentiek ellenére igen szigorúan rögzítették hierarchikus voltát, a cigány munkavállalók csak és kizárólag a legalacsonyabb státuszú munkákat végezték el, mintegy természetessé téve, hogy a magasabb státusz a magyarsághoz kötődik.

A 2000-es évek közepétől azonban egyre erőteljesebben jelentek meg olyan megélhetési stratégiák, amelyek egyre kevésbé illeszkedtek a cigány-magyar különbségtétel fenti fejezetekben bemutatott működéséhez: nem reprodukálták a cigány stigmatizáció alapvető jelentéseit, mint például a gyűjtögető tevékenységek, nem termelték újra akadálymentesen a különbségtétel hierarchikus viszonyait, mint a bér munka és az alkalmi mezőgazdasági munkák. Mindez annak is volt köszönhető, hogy a városi cégek, vállalatok egyre kevésbé alkalmaztak nem helyi, azaz a környező falvakból érkező munkaerőt, hiszen utazási költségeik plusz terhet jelentettek. A 2000-es évek közepétől az úgynevezett vállalkozói tevékenységek egyre vonzóbb perspektívaként hívogatták a Rudihoz hasonló dolgozókat. Ezek a vállalkozások szinte mind az addig végzett pénzkereseti tevékenységekhez kötődtek. Rudi a Városgondozásnál gyakran találkozott olyanokkal, akik a hulladékparhoz kötődő szürkegazdaságból teremtettek családjuknak magasabb életszínvonalat, főleg darácsi cigányokkal, akik saját autójukkal járták a környék szeméttelkeit, házait, fémhulladékot termelő műhelyeit és az itt szerzett feleslegessé váló anyagokat a MÉH-telepen értékesítették. Rudi irigykedve figyelte a vállalkozókat, ahogyan szabadon járnak-kelnek saját kocsijukkal, és főnökök és egyéb munkahelyi kötöttségek nélkül, önmaguk uraiként, cigányságuk és férfiségük magabiztosságával, saját képességeikre támaszkodva teremtenek jobb megélhetést családjaiknak.

Ehhez a pozícióhoz képest Rudi sikerei a cigányság és a férfiség megélésében a Városgondozásnál súlytalan és kisszerű próbálkozásoknak tündtek, hiszen alapvetően nem forgatták fel a viszonyokat, csak élehetővé tették őket. Rudi és Gina egyre szűkebbnek érezték a bér munka adta lehetőségeket és egyre többször kacérkodtak egy új perspektíva gondolatával. Az új perspektíva nem pusztán a megélhetés módjára korlátozódott, hanem új azonosulási lehetőséget is kínált. Eltérően az asszimilációs rezsim ígéreteitől, a „vállalkozó” figurája nem kecsegtetett a cigány-magyar különbségtétel eltűnésével, inkább az abban rejlő erőforrások anyagi javakká történő átkonvertálásával csábított. Ez a váltás több szinten, több csatornán jelent meg a cigánytelepi közegekben élők mindennapjaiban. A Rudit olyannyira vonzó vállalkozói lét figurája sokkal jobban illett például az akkor hódító „diszkósított” roma zenék cigány-magyar különbségtétel szorításából szabadon kijárákáló cigány férfhoz, mint a bér munka kiszámítható megélhetést biztosító, ugyanakkor alárendelt pozíciójú dolgozójához.

Rudi mindig is élen járt az éppen aktuális megélhetési és azonosulási lehetőségek elsajátításában, többek között ennek is köszönhette megbecsült pozícióját. A rendszerváltás utáni idők megváltozott munkaerő-piaci helyzetében is többnyire sikeresen helyezkedett el. Rudi egyszerre tett eleget a cigány-magyar különbség-

tétel hierarchikus viszonyainak és egyszerre tette a cigány férfiség színterévé a munkahely közegét, úgymond ebből is „kihozta a legtöbbet”. A 2000-es évek vége felé azonban ez a „legtöbb” egyre kevesebbnek tűnt, ráadásul Rudi már negyven felé közeledett. Felesége sokszor hangoztatta, hogy Rudi már „többet érdemel”, minthogy „amazokkal, az alkoholistákkal” dolgozzon és fizikai állapota sem megfelelő már az efféle munkához. Rudi kiszállt a zenekarból is, amely munkatársaihoz és alapvetően gömbaljai rokonságához kötötte: magyarázata szerint egyszerűen nem látott benne perspektívát, inkább fiaival alakított új zenekart.

Úgy tűnik, Rudi negyven felé közeledve kifelé tekintgetett a testvérség egalitárius viszonyaiból, amelyek a bér munka színterében csak megerősödnek, és egyre inkább egyfajta „családfői” szerep felé vonzódott, aki majd egy új rokoni hálózat fejeként irányítja fiait, vejeit, menyeit, alacsonyabb presztízsű sógorainak gyermekeit. Mindez megegyezett felesége ambícióival, hogy férje Gömbaljához kötődő rokoni szálai kevésbé legyenek szorosak. Rudi felvette a kapcsolatot darácsi rokonaival, szívesebben járkált mányi sógoraival és családtagjaikkal, mint gömbaljai „testvéreivel”. 2007-ben Rudi végleg elhagyta a Városgondozást, kirúgták vagy eljött, sosem derült ki pontosan. Sem ő, sem felesége nem a főnökséget okolta a távozásért, a munkatársaknak, vagyis Rudi rokonságának kiállhatatlanságára hivatkoztak, pontosabban arra, hogy „nagy vamzerek” (spiclik), és irigykedtek Rudi „maszekolásban” elért sikereire. Rudiék nem veszteséggként élték meg a dolgot, hanem a szükséges továbblépés feltételeként. Rudi attól kezdve fiatalabb rokonait, vejeit, saját és Gina unokaöccseit maga köré gyűjtve, egyfajta „brigádvezetőként” kezdett saját „vállalkozásba”. Jogosítványt és kocsit szerzett, a kukásoknál töltött évei alatt felhalmozódó kapcsolatait is kihasználva járta a környéket értékesebb fémhulladékért. Habár ez a pénzkereseti mód viszonylag új módon működtette a cigány–magyar különbségtételt, hiszen kevésbé épült a cigány–magyar viszony hierarchikusságára és a cigány–cigány kapcsolat egalitarizmusára, Rudi legfőképpen a bér munkában és a korábbi alkalmi munkákban elsajátított „patrónus–kliens” jellegű viszonyait tudta leginkább kamatoztatni: rendszerint „talált” olyan magyarokat, akik – mint „saját cigányuknak” – neki tartogatták a felesleges fémhulladékot.

A „vasazás” azonban a telített piac miatt korántsem jelentett kiszámítható és mindig elegendő jövedelmet, Rudi ezért több lábon állt, sok hasonló háttérű sors társához hasonlóan a faiparban is próbálkozott. Az erdészet és a faipar, hasonlóan a „vasazáshoz”, szorosan kötődik azokhoz a tevékenységekhez, amelyeket az ezekben a közegekben élő emberek végeztek vagy végeznek. A cigánytelepen élő családok kivétel nélkül fával fűtenek. Akik kicsivel jobb helyzetben vannak, megpróbálják télire megvásárolni a fát, hogy már csak tél végén, tavasz elején kelljen kimenniük az erdőre. A sokgyerekes, nagyon szegény családok azonban sokszor kénytelenek a pusztá emberi erőre támaszkodni. Ahol több fiúgyermek van, ott 12–13 éves koruktól ők járnak apjukkal fáért. Rudi hasonlóképpen tizenéves kora óta járja az erdőt, bár ő is, mint a többiek, illegálisan használják, mégis bensőséges viszonyban állnak az erdővel, ismerik mint a tenyerüket, sosem tévednek el benne, tudják, melyik fa hogyan

ég, érdemes-e kívágni. De nem csupán az erdőt voltak kénytelenek kiismerni, hanem a fakitermelés üzletágát is. Az utóbbi időkben sokan igyekeztek ismeretséget kötni különböző erdészetekkel, hogy munkáért cserébe jutányos áron vagy ingyen kapják a fát. Rudi is közéjük tartozott, kialakított kapcsolatainak köszönhetően munkáért cserébe szerzett télire tüzelőt. Később e jól bevált kapcsolat révén a saját családjának igényein túl is sikerült tüzelőfát fizetségként kapnia, amelyet eladott más, a faüzletben kevésbé járatos családoknak.

Ezekben az években Rudi tehát olyan új típusú megélhetési módokkal próbálkozott, amelyek egyszerre kötődtek a cigány–magyar különbségtétel korábbi viszonyaihoz és egyszerre térítették el. Rudi a „vasazásban” és a „fabizniszben” korábbi hierarchikus jellegű kapcsolati mintáit kamatoztatta. Az együttműködő erdészeket Rudi a kevés korkülönbség ellenére „bácsi”-nak szólította, így jelezve a köztük lévő rögzítendő státuszkülönbséget. Ugyanakkor ezek a tevékenységek lehetővé tettek egyfajta szabadabb mozgást a cigány–magyar különbségtétel viszonyaiban. Sőt Rudinak ennél még merészebb ötletei is támadtak.

2009-ben úgy döntött, potom összegért megvásárolja egy idős magyar gazda földjét, tele meggyfákkal. A meggy a gömbaljai többségi reprezentáció jelentős eleme, „érték”, amivel a falu főként a turizmusból befolyt forrásokért folytatott reménytelen küzdelemben igyekszik bemutatni magát. Ez az „érték” azonban a mezőgazdaság jelenlegi viszonyai között egyre kevésbé konvertálható anyagi forrásokká, ezért is eshetett meg, hogy az idős gazda jelentéktelen összegért eladta Rudinak a meggyesét.

Rudi maga se tudta, mit kezdjen vele, úgy tűnt, tervei elsősorban egyfajta szimbolikus erőforrás megszerzésére irányultak, a földből szerzett anyagi haszonról csak igen homályos elképzelései voltak. Nyaranta boldogan vitte ki családját a „birtokra”, hogy ott mindenféle retorzió nélkül, belehelyezkedve a hegemon magyarság pozíciójába, szabadon élvezhessék a „híres gömbaljai meggy” örömeit. Ám ezek az „öröмок” mint látjuk, inkább e hegemon pozícióval történő azonosulás kísérleteiből származtak, mint bármiféle anyagi erőforrás növekedéséből. Habár Rudiék szezonban igyekeztek értékesíteni meggyüket, főként az idősebb magyar lakosság körében, az áru nagyobb mértékű piaci eladására történő kísérletek csúfos kudarcba fulladtak. Rudiék sem ehhez szükséges tudással, sem kapcsolatokkal nem rendelkeztek, és ha ezek megletek volna is, akkor azokba a legyőzhetetlennek tűnő akadályokba ütköztek volna, amiért a tulajdonos is oly könnyen vált meg földjétől.

A 2000-es évek második fele tehát új lehetőségek keresésével és kiaknázásával telt, amelyek, ha igen szűkös keretek között is, de biztosították a család minimális megélhetését. Rudi immár nagypapa korba érve kilépett a „testvéri” cigány viszonyok egalitárius működéséből, fiatalabb rokonait magához véve, egyfajta családfői pozícióban vitte „brigádját” különböző munkákra. Rudit azonban, kísérletei a cigány–magyar különbségtétel viszonyai közt történő szabadabb mozgásra, elszakították azoktól a helyi és erősen hierarchikus, ám némi biztonságot adó viszonyoktól, amelyekben addig mozgott. Rudit, ahogyan többi, hivatalosan munkanélküli társát, többször behívták közmunkára, a közmunka azonban nem jelentett annyi bevételt,

mint, amit kötött időbeosztása miatt elvett, hiszen közmunkásként jóval kevésbé szabadon járhatóan üzletek után. A közmunkában uralkodó viszonyokat is nehezen bírta, ahol visszakényszerítették abba a cigány pozícióba, ahonnan a fenti módokon igyekezett kitörni. Pár hónap után egyszerűen eljött, vállalva összes következményét, vagyis hogy két évig semmiféle segély és járadék nem jár neki, valamint egészségbiztosítását is elveszti. Vállalta, hiszen úgy tűnt, hacsak nem történik valami rendkívüli dolog, saját maga is képes előteremteni az így kiesett jövedelmet. A „rendkívüli” dolog azonban megtörtént, és az egyre leépülő szociális hálón kívül rekedve Rudi hosszú évekre munkanélkülivé vált.

Epilógus: a bér munkán innen és túl

2010 őszén Rudi az egész családot felvillanyozó üzletet kötött. Gyuri bácsi, az erdész felajánlotta, hogy ha Rudiék megtisztítják az erdő bizonyos részét, cserébe bőven a családi szükségletek felett álló mennyiségű fával fizet. Úgy tűnt, mindenki jól jár, az erdész áron alul végezteti el a munkát, Rudiék pedig pénzhez és fához jutnak télire. Talán csak az erdő haragudhatott, mert egy rideg őszi napon, amikor Rudi vejével nekiesett egy megtermett bükknek, hiba csúszott a gépezetbe, és a fa egyik vaskos ága leterítette Rudit, szinte kettétörve jobb vállcsontját. Gyuri bácsi hamar kihátrált az ügyből, attól tartva, még valami baja lehet belőle, az egészségügyi rendszer szintén nem állt Rudi mellett, hiszen biztosítás nélkül nem végezték el rajta a szükséges műtétet. A család tehát magára maradt Rudi szűnni nem akaró fájdalomával, amely immár hat éve kínozza, megnehezítve minden fizikai munkát. Rudi egész életében fizikai munkát végzett, annak idején a térségben, a Városgondozásnál, a különböző építkezéseken, a „vasazásnál” és az erdészletben is. Egészen az elmúlt évtized közepéig tette ezt a cigány–magyar különbségétel hierarchikus viszonyainak némiképp szigorú rendjében, amikor pedig saját erejében és képességeiben bízva kimerészkedett onnan, a külső lét védtelensége hamar megbosszulta magát. Mai perspektívából nézve tehát Rudi sajátos kitörési kísérlete kudarcot vallott, hiszen nem számolt azzal, hogy a cigány–magyar különbségétel effajta eltérése az általa működő védelmet is felszámolja. A bér munkából történő kilépés egyszerre jelentette tehát az asszimilációs rezsim ígéreteivel való leszámolást, az új megélhetési és identifikációs lehetőségek keresését, amely folyamatosan zajlik, annak ellenére, hogy Rudi bizonyos értelemben „belebukott”. A bér munka expanziójának hullámai azonban felhozták Rudi családját a mélypontról. A 2010-es évek második felében a válság enyhülésével a környékbeli gyárak és üzemek újra nagyobb igényt tartottak a képzetlen munkaerőre. Rudi beült hát a kocsijába, összeszedte „vasazós” brigádját, és immár mint „családfő” szerzett munkát egy környékbeli város üzemében. Némiképp tehát más formációban tért vissza a bér munka világába, hogy azután a fenti hullám elültével újra az informalitás veszélyes vidékein próbáljon majd szerencsét.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

Az alapprobléma

Könyvemben arra a kérdésre kerestem választ, hogy hogyan működik a cigány–magyar különbségtétel egy olyan esetben, amikor a cigány pozíció és az osztályhelyzet többé-kevésbé fedésbe kerül egymással. Rurális környezetben az etnikai hovatartozás alapvetően meghatározza az emberek életének lehetőségeit és kényszereit. Kutatásaimban azokat a cigány közegeket vizsgáltam, amelyek leginkább ki vannak szolgáltatva a formális bér munka területén adódó lehetőségeknek, alkalmi munkáknak és lokális hatalmi viszonyoknak, állításaim tehát főként az ilyen helyzetben élő cigány közösségeket érintik. Kutatásom olyan észak-magyarországi területre koncentrált, melynek társadalmi viszonyai paradigmaticusnak tekinthetők a cigánytematika szempontjából, hiszen az itt felmerülő problémák egyrészt erőteljesen formálják a magyarországi közbeszédet, másrészt a volt államszocialista iparosításnak ezekben a vonzáskörzeteiben ragadhatók meg legjobban a rendszerváltást követő társadalmi problémák: a piacgazdaság és a demokratikus fordulat ellentmondásai, a tartós munkanélküliség, az államszocialista asszimilációs cigánypolitika hatásai, a demográfiai változások, a szélsőjobb oldali politikai erők előretörése, valamint az az általános tendencia, hogy a társadalmi kérdések a cigánytematika által beszélődnek el (Bárány 2001, Guy 2011, Kóczé 2013, Pogány 2004, Trehan–Sigona 2009, Vermeersch 2006). Bemutattam a cigány–magyar különbségtétel működését egy adott térben és időben, miközben szélesebb társadalmi kontextusra vonatkoztattam, valamint az időbeli változások irányát is igyekeztem felvázolni.

A cigány–magyar különbségtétel alapvetően elnyomó, hierarchikus viszony, amelyben a „magyar” bír hegemon jelentésekkel és domináns társadalmi pozícióval, amelyet elsősorban gazdasági erőfölényének és a többségi lét jelöletlenségének köszönhet. Az általam vizsgált közegekben etnikai és osztálypozíció egymással összefonódva működik, méghozzá úgy, hogy a kvázi középosztálybeli helyzethez „magyarság” társul, a munkaerőpiacról részben kiszorult „feleslegessé váló” népességhez pedig a cigány pozíció (vö. Szombati 2016). Az előbbi, középosztálybeli helyzet etnicizáltsága jelöletlen, vagyis a magyar nem etnikumként, hanem univerzalizált normaként jelenik meg, ezzel szemben a cigány pozíció jelölt, azaz az osztályhelyzet az etnicitás velejárójaként értelmeződik. A fentiekben beállt változásokat is nyomon követtem, hiszen éppen a hegemon „magyar” pozíció megkérdőjelezése vezet a cigány–magyar különbségtétel napjainkban történő elmozdulásaihoz és „etnikai konfliktusaihoz”.

Könyvemben bemutattam a cigány – nem cigány különbségtétel egy jellegzetesen közép-kelet európai működésmódját. Ehhez segítségül egyrészt más, több ponton hasonló tapasztalatokat feldolgozó diskurzusokat használtam: a kolonizáció elnyomó mechanizmusait taglaló, valamint a borszín társadalmi jelentéseivel foglalkozó irodalmakat, mindig ügyelve arra, hogy az így használatos analógiák ne fedjék el az adott társadalmi kontextusból fakadó sajátosságokat (Ahmed 2003, Bhabha 1994, Du Bois 1961, Fanon 1986, McIntosh 1990, Rottenberg 1999). Másrészt a cigány-nem cigány különbségtételről más kontextusokban is felhalmozódó tapasztalatokat építettem be saját értelmezésembbe (Gay y Blasco 1997, 1999, De Port 1998, Durst 2006, 2010, 2014, Efremova 2012, Engebrigtsen 2007, Horváth 2001, 2002, 2008, 2010, Kóczé 2011, Okely 1983, 1996, Pulay 2014, 2017, Scheffel 2005, Stewart 1994, 2001, Silian 2010, Silverman 1976, Sutherland 1975, Szombati 2016, 1986, Tesar 2011).

A cigány-magyar különbségtétel összevethető a kolonizáció elnyomásának mechanizmusai, a tekintetben, hogy a „magyarság” a „fehérséghez” hasonlóan mint vágyott, ám soha el nem érhető ideál, privilegizált „szereplő” jelenik meg (Junghaus 2011, Kóczé 2011, Kovács 2009). A „magyarral” történő vágyott azonosulás az előnytelen osztálypozícióból történő kilépés reményével kecsegtet, ugyanakkor ez az adott társadalmi viszonyok között igencsak nehézkes, ugyanis a cigányság kötelező, ugyanakkor azonosulhatatlan társadalmi pozícióvá válik, egyrészt előnytelen társadalmi helyzete, másrészt a cigánysághoz társuló bántó jelentések révén.

Többek között arra is törekedtem, hogy megismerjük a cigány-magyar különbségtétel sajátosságait és jellemzőit közép-kelet-európai kontextusban. A sajátosságok fontos része az etnikai különbségtétel rurális környezethez történő kötődése. A magyar falu mint integráns társadalmi színtér működése kiemelt szerepet kap az etnikai viszonyokban, ahogyan e színtér integritásának erodálódása szintén jelentős szerepet játszik a cigány-magyar különbségtétel változásaiban (vö. Szombati 2016). A magyarországi cigány – nem cigány különbségtétel fő jellemzői tehát az etnikai és osztályhelyzet sajátos összefonódása, az „asszimilációs rezsím” működése, a „magyar” társadalmi jelentésének fontossága, valamint a fentiekkel összefüggésben rokonság mint szerveződési forma ereje.

Az asszimilációs kényszer működése

A cigány-magyar különbségtétel működésének egyik fő jellemzője a formális bér-munka expanziójára épülő asszimilációra ösztönző társadalmi viszonyok jelentősége. Az asszimiláció kívánalma mindig együtt jár a formális stabil bér-munkába történő betagozódás (proletarizáció) ígéreteivel és kényszerével. Az asszimilációra ösztönző „rezsím” ígéretei szerint a proletarizációval bekövetkező osztálymobilitás megszünteti az etnikai különbséget. Habár az asszimilációs kényszer és ígéret az államszocializmus korszakában volt hivatalos cigánypolitika, a ereje napjainkban is meghatározza a cigány-magyar különbségtétel működését. A bér-munkára irányuló

vágy normatív követelésként jelenik meg a vizsgált cigány közegekben élők számára, attól függetlenül, hogy az adott gazdasági ciklus lehetővé teszi a beteljesítését vagy sem. A formális bér munka mint norma a magyarság többségi hegemoniájával áll összefüggésben, hiszen részben az abba való stabil betagozódás biztosítja a közép-osztálybeli helyzet etnicizált formáját. A cigány pozíció azonban éppen a formális bér munkából való részleges vagy teljes kiszorulással járó helyzethez kapcsolódik. Tehát a cigány pozíció jellegzetessége abban áll, hogy az asszimilációs kényszer értelmében az osztálymobilitáson keresztül kell legyőznie a cigányságát. Míg az előbbi, az osztálymobilitást a szélesebb gazdasági és politikai meghatározottságok nehezítik meg, addig az utóbbit, a cigányság meghaladását a helyi viszonyok akadályozzák.

Nagy hangsúlyt fektettem az asszimilációs kényszer cigány identifikációra gyakorolt hatásaira, egyenlőtlenségeket fenntartó működésére. A cigány–magyar különbségtétel hierarchikus viszonyainak fenntartását ugyanis az asszimilációs „rezsím” biztosította a falusi közegekben. Az asszimilációs kényszer a „cigányságot” meghaladandó, legyőzendő társadalmi entitásként tételezi, ily módon rögzítve stigmatizáló jelentéseit, a „civilizátlanságot”, a „piszkosságot”, a „fejletlenséget”, az „alsóbbrendűséget”. Ez a „rezsím” nem pusztán azzal az ígérettel tartja fenn magát, hogy a cigányság elhagyható, hanem az arra irányuló törekvéseket szinte kötelezővé teszi, a stigmatizált jelentések rögzítésével pedig ellehetetleníti a cigányság mint tágabb értelemben vett politikai jelölő nyilvános megjelenését.

A cigány identifikáció és az etnikai alapú önszerveződés lehetőségei esetünkben összefüggnek az osztálypozícióhoz köthető érdekek érvényesítésével is. Az államszocializmus az asszimilációt ösztönző rezsím ígéreteit vagy legalábbis illúzióját, mely szerint a „cigányság” ledolgozható szociális hátrány, a „teljes foglalkoztatottság” révén némileg tartani tudta, ám a rendszerváltás után a munkahelyek tömeges megszűnésével már csak kevés realitása maradt egy, a „cigányságot” minden erővel maga mögött hagyni akaró életpálya sikerességének. Habár 1990 után a cigányság mint politikai jelölő a demokratikus fordulat következtében már hivatalosan nem állt tiltás alatt, a piacgazdasági fordulat aláásta e lehetőség gazdasági alapjait, a „cigányság” vállalatlanlanságának, azonosulhatatlanságának „ténye” pedig mély evidenciaként irányította a cigány–magyar különbségtétel mindennapjait még a 2000-es évek közepén is a vizsgált közegekben. Az asszimilációs rezsím tehát az azt hivatalos cigánypolitikává tevő államszocialista rendszer bukása után is zavartalanul működik a hétköznapi viszonyokban. Ez a szabályozó apparátus a cigányságot, mint vállalatlanlanság, megélhetetlen identifikációt, száműzi a nyilvános, tágabb értelemben vett politikai terekből, és az úgynevezett privát szférába szorítja be. A vállalatlanlanság következményeként a rokon viszonyok kvázi „privát szférájában” mintegy „saját cigány titokként” felértékelődve válik felszabadultan átélhetővé. Ez a társadalmi működés csak tovább erősíti a rokonság mint elsődleges szerveződés erejét.

Az asszimilációs „rezsím” fenti működését a lokális viszonyokban a „cigány különbségtétel ki nem mondásaként” írtam le. A „ki nem mondás” azt jelenti, hogy a cigány–magyar különbségtétel és egyenlőtlen viszonyai nem tematizálódhatnak

a nyilvánosságban. Ez megvéd ugyan a nyílt rasszizmustól, viszont kimondhatatlanná teszi a cigány-magyar különbségtétel révén keletkezett egyenlőtlenségeket. A cigány-magyar különbségtétel más tematikákon keresztül jelenik meg, például úgy, mint gazdag-szegény, tanult-tanulatlan, normális-fogyatékos. Mindez azt a képzetet kelti, hogy a hátrányos társadalmi pozíció nem a cigányság mint származás következménye, hanem a tanulatlanság, a „civilizálatlanság”, a gyenge szellemi képességek stb. miatt áll fenn, tehát ledolgozható, miközben a cigányság a megváltoztathatlan alsóbbrendűség jelelője, és valójában nem elhagyható (Horváth 2010). Ez a társadalmi működés a különbségtétel mindkét oldalán élőket érdekelté tette a fenntartásában. A cigány perspektíva ismertetéséhez és értelmezéséhez azonban elengedhetetlen a „magyar” pozíció vizsgálata.

A vizsgált vidéki közegekben a cigány-magyar különbségtétel jelenti az egyik legalapvetőbb társadalmi határvonalat. A „cigány” egészen a legutóbbi évekig minden tekintetben a falvak periferiáján, alávett státuszban kapott helyet: a faluszéli telepeken, az iskolában a kisegítő osztályokban, felnőttként pedig a legalacsonyabb státuszú, stigmatizált munkákban. A cigány effajta helye normatívnak minősült, a periferikus pozícióból történő bármely kimozdulás pedig a normák felborításának tűnik. A helyi magyarok össztársadalmi „mi”-jében nincs benne a cigány, nem része a falu közösségének, vagy ha igen, csak mint zavaró tényező. A cigánnyal szemben támasztott legnagyobb elvárás a „nem létezése”, hiszen ő az, aki osztálypozíciójából fakadóan megtestesíti a középosztály egzisztenciális bizonytalanságait. A „cigány” olyan jelentéseket hordoz, mint szegénység, lecsúszottság, a társadalmi integritás szétesése, a hegemon etnicizált középosztály értékvilágának sérülése, tehát mindazon jelenségeket és jelentéseket, amelyek fenyegetik a falu „közösségét”. Következésképpen a cigány nem tartozhat ebbe a közösségbe, ezért periferián tartása, nyilvános terekből történő kizorítása alapvető érdek az etnicizált középosztálybeli pozícióból.

Az asszimilációs kényszer tehát a „magyar” oldalnak garantálja egyrészt a cigánysággal összeforrt jelenségek periferián tartását, másrészt biztosítja, hogy a cigányság tágabb értelemben vett politikai követeléseivel nem kelljen számolni. „Cigány” oldalról pedig fenntartja azt az ígéretet, hogy az előnytelen társadalmi pozíció elhagyható és védelmet nyújt a nyílt rasszizmussal szemben. Mindezt „cserébe” a falu hétköznapijait irányító és szembetűnő egyenlőtlenség elbeszélhetetlen marad. A „ki nem mondás” által irányított viszonyokban a „feladat” mindig az, hogy a többségi nyilvánosság erejével bíró helyzetekben a „cigányság” el legyen rejtve, vagyis „ne jöjjön létre” (Horváth 2010). Míg tehát „magyar” perspektívából a cigányság érzékelése mindig zavaró, és a normatív az, ha „nem létezik”, addig „cigány perspektívából” a „magyar” egyfajta „mindenható” szerepét tölti be, mind az egyéni, mind a közösségi identifikációt tekintve. Ez a kirívó egyenlőtlenség tartotta és tartja fenn a cigány-magyar különbségtétel rendkívül hierarchikus viszonyait. A cigány-magyar különbségtétel fenti működése azonban erőteljesen hat a „belső” cigány viszonyok alakulására is. Mivel ez az egyenlőtlen különbségtétel

nem kimondható, a cigányság nem vállalható nyilvánosan, tematizálása beszorul a rokonság „privát” területére.

Könyvem fő témája a rokonsági hálózatok és kötődések felértékelődése ezekben a közegekben. Sok más marginalizált és etnikailag stigmatizált közösséghez hasonlóan a rokonsági alapon történő szerveződés elsődlegessége a cigányság strukturális pozíciójából ered. A rokonsági kötődések „természetiként” való tételezésének stabilitása és bizonyossága mintegy ellensúlyozza azt a strukturális bizonytalanságot, a hivatalos intézmények felől nézve marginalitást, amely e cigány közegek társadalmi pozícióját generációk óta jellemzi. A rokonsági kötődések felértékelődése tehát egyrészt a cigányság osztályhelyzetéből fakad, másrészt azzal összefüggésben az asszimilációra ösztönző társadalmi viszonyok működéséből is ered, hiszen a cigányság megélését a rokoni viszonyok „privát” szférájába szorítja be.

A rokonság válik tehát a cigányság egyetlen biztonsággal megélhető terepévé, és kiemelt szerepe lesz mind a megélhetési stratégiákat, mind a cigány identifikációt tekintve. A rokonsági hálózatok jelentik azokat a kötődéseket, ahol a cigányság mint közösség létezését legevidensebb módon meg lehet élni. Ugyanakkor ez a „közösség” csak a fragmentálódás révén alakítható ki, hiszen automatikusan létrehozza azokat a cigányokat, akik másmilyenek, akikkel azonosulni veszélyes és lehetetlen, a rokonsági hálózatokon kívül lévőket. A nagycsaládok közti megkülönböztetés a cigány–magyar különbségtétel fő tematikáit visszahangozza, a működése alakítja őket, a „ki nem mondás” társadalmi viszonyainak terhei tehát a rokoni kapcsolatokra rakódnak. Mindig a másik kiterjedt család hordozza a cigányság stigmatizáló jelentéseit („ők a retkesek, nem mink”), vagy a cigányság megtagadásának ambivalens vágyait („ők teszik magyarnak magukat, nem mink”).

A „saját rokonság” nyújtotta biztonságnak tehát nagy ára van, hiszen úgy biztosít védelmet, hogy közben különbséget teremt. A hely a fragmentáció másik alapelveként szolgál: a falu a cigányság szempontjából morális tartalmat hordoz. A „saját falu” lesz az, ahol a „rendes cigányok” élnek, szemben a szomszédos települések lakóival, akik megtestesítői a cigányság degradáló jelentéseinek. Egyrészt a falu viszonyai tükrözik a rokonság mentén történő fragmentáció hitelességét, hiszen a nem cigányok cigánysággal kapcsolatos osztályozási módjai is erősítik, másrészt a „magyarok” általános ítéletektől felmentik a „saját cigányaikat”, ezzel a faluban működő hierarchikus társadalmi viszonyokat „civilizációs” erővel ruházzák fel (Durst 2006, Szuhay 1994). A falu mint integráns társadalmi színtér működése cigány perspektívából is kiemelkedő fontosságú, hiszen a fenti informális patrónus–kliens jellegű magyar–cigány viszony alapvető anyagi és identifikációs erőforrást nyújthat.

Mivel a stigmatizáció és fragmentáció előnytelen osztálypozícióban összefügg, nem pusztán a cigány–magyar különbségtétel jellegzetessége az a működési mód, hogy a stigmatizáltak úgymond „egymásra hárítják” a degradáló jelentéseket és ezáltal ellehetetlenítik a stigmatizáció során egyébként is létrejövő politikai jelölő (esetünkben a cigányság) érdekképviseletét (Brubaker 2011, De Port 1998, Fanon 1986, Waquant 2009). A fragmentáció során létrejövő biztonságos cigányság, vagyis a saját

rokonság, útjában áll annak, hogy a cigányság mint „közös” érdekekkel rendelkező politikai jelölő jelenjen meg a nyilvánosságban. A fentiekben sajátos ellentmondást láthatunk a rokonság felértékelődése, gazdasági és identifikációs erőforrássá válása és a „cigányság” mint „közösség” artikulációja, gazdasági és identifikációs erőforrássá alakulása között (Ivasiuc 2013). Habár az ellentmondás fennáll, a hétköznapi gyakorlatokban ez a kettő nem pusztán kizáró viszonyban működik, hiszen a rokonságban rejlő erőforrások mindig hatnak a cigányság megélésének lehetőségeire is.

Változások

Az asszimilációt ösztönző társadalmi viszonyok fenti működése az utóbbi években megrendült, köszönhetően a rendszerváltás során bekövetkezett strukturális változásoknak. Ezek a változások a falunak mint integráns társadalmi színtérnek a működését befolyásolták. Egy falu (Gömbalja) társadalmi viszonyait, valamint a szélesebb nyilvánosság változásait vizsgálva azt láthatjuk, hogy az a status quo, amely a cigányság periférián tartásával biztosította a „magyar” hegemoniát és a rasszizmustól való védelmet, egyre kevésbé tartható. A változások lokális szinten a cigányság „nem létezésével” kapcsolatos elvárások betarthatóságát érintették. Ugyanis a „cigány” egyre gyakrabban lett láthatóvá a nyilvánosság erejével bíró terekben, miközben ez a jelenlét továbbra is a „zavar”, az „oda nem illőség”, sőt a „fenyegetés” jelentéseivel bír, hiszen az előnytelen osztálypozícióval összefonódó cigányság jelenléte mindig az etnicizált (magyar) középosztálybeli hegemonia sérüléseként élhető meg.

A változásokat három fő problematika köré csoportosulnak, amelyek alapvető fontosságúak a falu társadalmi viszonyainak újratermelésében: az oktatás (a helyi iskola „elcigányosodása”); a falu mint nyilvános tér (a helyi roma szervezet megalakulása és az általa levezényelt telepfelszámolás); a munka (a cigány vállalkozó megjelenése és az erőteljesen stigmatizáló közmunka elterjedése). Ha nyomon követjük a fenti három szférában beállt változásokat, ellentmondásos helyzetet tapasztalunk: éppen a „mi”-ből kirekesztett cigány kerül a „közös” kérdéseinek középpontjába, a cigánytematika lesz az, ami lehetőséget ad a falut érintő problémák elbeszélésére, a falu mint integráns léttér tapasztalatának megrendülésére. Mindez nem csupán azzal jár, hogy a cigány az alapvető rendézet elvesztésének megtestesítője lesz, hanem azzal is, hogy korábbi fragmentáltsága mellett vagy helyett mint a „magyarsággal” konfrontálódó entitás tör be a falu nyilvánosságába.

Mi történik a cigány identifikációval, ha az asszimilációt ösztönző rezsim működése meggyengül? A cigány megjelenik azokon a színtereken is, ahol korábban nem vagy csak elvétve kaphatott helyet. Beköltözik a faluba, munkaadóként tűnik fel, az iskolában számszerű többségbe kerül, a rokoni kapcsolatokon túllépve „saját” szervezetet alapít, azaz kilép a ki nem mondás által felkínált biztonságos helyekről, kiteve magát a „cigányozás” veszélyeinek. A „cigány” ily módon láthatóvá válik, hiszen azokat a helyeket hagyta maga mögött, amelyekben éppen az elfedésen keresztül

lehetett jelen. Ezek a jelenségek alapjaiban zavarják meg a társadalmi viszonyok megszokott menetét, aminek következtében a cigányság egyszerre válhat közös érdekek és tapasztalatok mentén összeálló, tágabb értelemben vett politikai jelölővé és lehet egy szélesebb érvényű lét- és értékbizonytalanság megtestesítője. Ekképpen a cigány kimondása nem történhet meg veszélyek nélkül. Bár nem működteti tovább az elfojtás mechanizmusait, feloldhatóvá teszi az asszimilációs kényszer által kitermelt rokon különbségeket és a fragmentáció egyéb fajtáit és megengedi egy különbségeket magába foglaló „közös cigányság” kialakulását. S mindez éppen a „magyarral” való konfrontáción keresztül áll össze.

A „cigányság” fenti jelentésmódosulása szoros összefüggésben áll a „magyarság” jelöltté válásával, azaz a többségi lét jelöletlenségéből fakadó hegemon pozíció megrendülésével, esetünkben a szélsőjobboldali jelentésvilág előretörésével. Hiba lenne azonban a „magyarság” jelöltté válásának folyamatát a cigánysággal kapcsolatos társadalmi változásokból eredeztetni, hiszen e jelenség fő jellemzője éppen az, hogy a cigányság társadalmi jelentései „viselik” a strukturális változásokból fakadó bizonytalanságok terheit. A hétköznapi szintjén az előnytelen osztálypozícióhoz kötődő cigánysággal történő találkozások lesznek e fenti félelmek fő tapasztalatai.

A fenti jelenségek éppen abból az ellentmondásból erednek, hogy míg a „cigányság” helye a falu társadalmi viszonyai között módosult, addig osztálypozíciójában nem álltak be lényegi változások, így továbbra is a fenti egzisztenciális félelmeket jeleníti meg a többségi lakosság számára. A magyarság jelöletlen hegemon pozíciójának bizonytalansága együtt jár az etnicizálódásával, amely egyszerre függ össze a közép-alsó középosztálybeli pozíció egzisztenciális labilitásával és a falu mint integráns társadalmi szintér erodálódásával. Amíg az etnicizált („magyar”) középosztály megélhetését és élményeit tekintve egyre kevésbé kötődik falujához, hiszen a közeli városokban talál munkát, a gyermekeit szintén nem a faluban járattja iskolába, a falu gyengülő intézményei pedig csak egy szűk elitnek nyújtanak megélhetést, addig a cigány pozícióval fedésben lévő, formális munkaerőpiacról részben kiszoruló „felesleges” népesség beszorul a falu tereibe. A szimbolikusan addig oly irreleváns cigány tehát egyre gyakrabban jön szembe az utcán: beköltözik a falu üresen maradt házaiba, az iskolában számszerű többségbe kerül és a demográfiai változások még dominánsabbá teszik jelenlétét. A „alsó vagy helyi középosztály” perspektívájából a cigányság a szó szerint felesleges, a falu viszonyai között immár kontrollálhatatlan népességet jelent, aki megtestesíti a lecsúszás és/vagy a széteső társadalmi viszonyok tapasztalatát. A cigányság az, akitől meg kell védeni a falut, következésképpen nem része a falu közegének. A falvakat ért osztályalapú veszteségek tehát etnikai veszteségeként élhetők át és beszélhetők el, ahogyan az osztálypozíció védelme is az etnikai határvonal meghúzásával történik (vö. Szombati 2016). A cigányság „nem létezésére” vonatkozó asszimilációs kényszer tehát a fenti változások következtében részben erejét veszti, részben pedig módosul, hiszen az etnicizált középosztálynak továbbra is érdeke a cigányság „nem létezésére” vonatkozó elvárások betartatása.

A rokonság és a nemiség stabilitása

A fenti változások ellenére vagy inkább mellettük, még mindig a rokonság tűnik a legjelentősebb és legstabilabb társadalmi szerveződésnek a vizsgált közegekben, a rokonsági hálózatok jelentik az egyik legfőbb gazdasági és identifikációs erőforrást. A rokonsági kötődések felértékelődése többek között a cigányság osztálypozíciójából fakad, hiszen a formális bér munkából kiszorulva, az informális rokoni szerveződésnek kiemelt szerepe lesz a megélhetési stratégiákban. A rokonsági hálózatoknak ezt a jelentőségét növeli az asszimilációs kényszer működése, hiszen általa a cigányság a rokonság kvázi privát szférájában élhető meg biztonsággal. A rokonsági viszonyok felértékelődése két ellentétesnek látszó, ám egymásra ható folyamattal jár: egyrészt a különbségtételek és a fragmentáció révén biztosítja a cigányság biztonságos megélésének lehetőségét, másrészt viszont a cigányság egyébként degradáló jelenségeit olyan pozitív tartalmakkal téríti el, mint „testvérség”, „anyaság”, „apaság”, „szerelem”, „gyermek”. A rokoni viszonyok mindig a cigányság totalitását jelenítik meg, a cigány viszonyok pedig mindig kvázi rokoni kötődésként élhetők át.

A rokonság, habár alternatívát jelent a cigányság degradáló jelenségeit működtető hivatalos intézményekben elfoglalt előnytelen pozícióval szemben és megvéd a cigány-magyar különbségtétel lokális működésének megalázottságától, mint ilyen, maga is kényszerítő erővel bír. Ezekben a közegekben cigánynak lenni a rokonság területein kívül rendkívül bonyodalmas, és a totális anyagi kiszolgáltatottság és az azonosulhatatlanság rémével fenyeget. A rokonság hálózataiban azonban csak „házasságon” keresztül lehet teljes értékű, jelentős szereplőként megjelenni, hiszen a többi viszony csak házasság által keletkezik, pontosabban közös gyermek által, aki újabb és újabb rokonsági hálózatok középpontja lesz. A rokonság ezen felértékelődése tehát alapvető hatással van a nemiség megélésére, a nemi különbségtételre és a hozzá kötődő szerepekre, valamint a gyermekvállalás és a gyermek társadalmi jelentésének kérdéseire.

Ezért fontos kérdés, hogy a rokonság és a cigányság fenti összefüggései miként határozzák meg a nemiséget. A házassági viszony felértékelődése révén erősebb lesz a férfi és a nő egymásra utaltságának kényszere, mint a köztük lévő hierarchikus különbségtétel jelentősége. Szemben a „tradicionálisabb” roma közösségeket vizsgáló antropológiai munkák tanulságaival, ezekben a közegekben sokkal kevésbé egyenlőtlen nemi viszonyokat találunk. Mint láttuk, a „tradicionális” főként a proletarizáció elkerülését jelenti, az informális gazdasági tevékenységek kiemelt szerepét, mind a megélhetésben, mind a roma identitásban. Így a roma közösségek és a vizsgált részben proletarizálódó közegek közti különbségek a nemi viszonyokban e fenti eltérésnek is köszönhetők. A „tradicionálisabb” roma közegekben, hasonlóan a vizsgáltakhoz, a rokoni hálózatba való belépés jelenti mind a gazdasági túlélés lehetőségét, mind a megélhető azonosulás formáját (Gay y Blasco 1999, Okely 1996, Stewart 1994, Sutherland 1986, Tesar 2011). Ugyanakkor, míg a „tradicionálisabb” közegekben a roma identitásban rejlő erőteljesebb erőforrásokat éppen a nemi viszonyok egyenlőtlensége,

a roma „férfitestvériség” felértékelése biztosítja, addig a kutatott közegekben az asszimilációs rezsim következményeképpen a cigányság csak igen problematikus módon válhat identifikációs erőforrássá és a nemi viszonyok egyenlőtlensége sem lesz a cigányidentitás fő „védőbástyája”. Tehát a nemek közti viszonyok egyenlőtlensége szoros összefüggésben áll a proletarizáció folyamatával és a cigány – nem cigány különbségtétel hierarchiájával. A nemi egyenlőtlenség révén kijátszhatóvá válik a cigány – nem cigány különbségtétel hierarchiája, vagy éppen ellenkezőleg, a cigány–magyar különbségtétel egyenlőtlen viszonyainak következménye a nemek közti kapcsolat kevésbé hierarchikus jellege. Az általam vizsgált közegekben ez utóbbi áll fenn, hiszen ott az alapvető gazdasági egységet az elemi család jelenti, vagyis a házastársi viszony tekinthető a legfontosabb erőforrásnak.

Habár e közösségekben a „házasság” viszonya felértékelődik a „testvérség” idealizált közösségéhez képest, e kettő folyamatos „dialektikája” biztosítja cigányság és rokonság egymás általi meghatározottságát. A cigányság biztonságos megélése a „saját rokonság” viszonyaiban válik lehetségessé. Ez a „saját rokonság” azonban elsősorban a „vér szerinti” kötődésekre utal, így minden házasság kihívás elé állítja a „saját rokonság” konstrukciójával biztosított biztonságos „cigányságot”. Ekképpen egy házassági kapcsolat nem pusztán az egyén identifikációs lehetőségeit határozza meg, hanem a rokonságét is, hiszen a férj vagy feleség „idegen cigányokat” hoz a családba, akik szükségképpen nem rokonok, azaz „másképpen cigányok”. Egy fiatal fiú vagy lány párválasztása tehát az összes többi rokon identifikációs lehetőségeire is hatással van, és a választás során kialakult feszültségeket a „közös vér szerinti rokon”, a gyermek érkezése tudja feloldani. Ez a dinamika a legelemibb lélektani és gazdasági érdeké teszi a családalapítást, a gyerek- és szülőstátusz közötti idő identifikációs „üresjáratát” válik, amely erőforrások hiányában nem is kitölthető (Durst 2006, Kelly 1998). Így újfent a rokonsági hálózat marad a legfőbb kapaszkodó.

Konklúzióként tehát megállapíthatjuk, hogy a rokonsági viszonyok felértékelődése egyszerre ered a cigány–magyar különbségtétel strukturális egyenlőtlenségeiből és egyszerre hat vissza rájuk. A rokonság és a cigányság összefonódásai révén egyrészt kijátszhatóvá válik az egyenlőtlen különbségtétel, másrészt a fragmentálódás miatt meg is akadályozhatja az eltérítést. Könyvemben bemutattam a cigány–magyar különbségtétel működését egy adott térben és időben, ismertettem a helyi viszonyokat és az egyéni megküzdési stratégiákat, ezek alakulását szélesebb gazdasági, társadalmi mozgásokkal kötöttem össze, amelyek nagyban befolyásolják a cigány pozícióban élők mozgástereit.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Abu-Lughod, Lila (2006): Writing Against the Culture. In Henrietta L. Moore – Todd Sanders (eds.): *Anthropology in Theory: Issues in Epistemology*. Cornwall, Blackwell, 466–480.
- Ahmed, Sara (1999): „She’ll Wake Up One of These Days and Find She’s Turned into a Nigger.” *Theory, Culture & Society*, 16. évf. 87–105.
- Amit, Vered ed. (2000): *Contrsucting the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. New York, Routledge.
- Appadurai, Arjun (2008): Különválások és különbségek a globális kulturális gazdaságban. In Niedermüller Péter – Horváth Kata – Zombory Máté (szerk.): *Sokféle modernitás*. Budapest, L’Harmattan. 238–263.
- Arondeker, Arjeli (2005): „Border/Line Sex: Queer Postcolonialities or How Race Matters Outside the United States.” *Intersections: International Journal of Postcolonial Studies*, 7. évf. 2005/2. 236–250.
- Asad, Talal (1979): Anthropology and the Colonial Encounter. In Gerrit Huizer – Bruce Mannheim (eds.): *The Politics of Anthropology: From Colonialism and Sexism Toward a View From Below*. The Hague – Paris, Mouton Publishers, 85–94.
- Asztalos Morell Ildikó (2014): „Workfare with human face?” *Metszetek*, 2014/4.
- Atkinson, Paul (1999): A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja. In *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Budapest, Kijárat Kiadó, 121–149.
- Balogh, Lidia (2012): Possible Response to the Sweep of Right wing Forces and Anti-Gypsyism in Hungary. In Michael Stewart (ed.): *The Gypsy “Menace”: Populism and the New Anti-Gypsy Politics*. London, Hurst and Company, 241–264.
- Bárány, Zoltán (2001): „Romani electoral politics and behaviour.” *Journal of Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, 1. évf. 2001/1. 1–13.
- Barley, Nigel (2006): *Egy zöldfülű antropológus kalandjai*. Budapest, Typotex Kiadó.
- Barth, Fredrik (1996): „Régi és új problémák az etnicitás elemzésében.” *Régió*, 7. évf. 1996/1. 3–25.
- bell hooks (1992): Representing Whiteness in the Black Imagination. In Lawrence Grossberg (ed.): *Cultural Studies*. London, Routledge, 338–342.
- Berényi Eszter – Berkovits Balázs – Erőss Gábor (2008): *Iskolarend. Kiváltság és különbségtétel a közoktatásban*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Berkovits Balázs (2010): „Cigányok közmunkán: munkaképzetek egy magyar faluban.” *anBlok*, 2010/3–4. 64–71.

- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London, Routledge Classic.
- Bíró András (2013): The Price of Roma Integration. In Will Guy (ed.): *From Victimhood to Citizenship: The Path of Roma Integration: A Debate*. Budapest, Pakiv European Roma Fund, 11–41.
- Bíró A. Zoltán (1994): „Az esély esélyeiről.” *Replika*, 1994/13–14. 131–134.
- Boal, Augusto (1979): *Theatre of Oppressed*. London, Pluto Press.
- Boglár Lajos (2001): Akcióantropológia. In *A kultúra arcai*. Budapest, Napvilág Kiadó, 83–95.
- Borsányi László (1995): „Mire jó az antropológia?” *Új Holnap*, 41. évf. 1995/5. 102–106.
- Boatca, Manuela (2015): *Global Inequalities Beyond the Occidentalism*. New York, Ashgate Publishing Company.
- Bourdieu, Pierre (1994): Férfiuralom. In Hadas Miklós (szerk.): *Férfiuralom*. Budapest, Replika könyvek, 10–59.
- Bourdieu, Pierre (2009): *A gyakorlat elméletének vázlata. Három kabil etnológiai tanulmány*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Brod, Harry (2001): „Férfikutatások témái és tézisei.” *Replika*, 2001/43–44. 37–54.
- Brubaker, Rogers (2001): „Csoportok nélküli etnicitás.” *Beszélő*, 6. évf. 2001/7–8.
- Butler, Judith (2005): *Jelentős testek. A „szexus” diszkurzív korlátairól*. Budapest, Új Mandátum.
- Butler, Judith (é. n.): A paródiától a politikáig. http://www.kontextus.hu/mirolir/ca_but.html.
- Brazzabeni, Micol – Manuela Ivone Cunha – Martin Fotta eds. (2015): *Gipsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. New York, Berghahn.
- Caputo, Virginia (2000): „At Home” and „Away”. In *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. New York, Routledge.
- Carsten, Janet (2004): *After Kinship*. New York, Cambridge University Press.
- Castel, Robert (1993): „A nélkülözéstől a kivetettségig – a kiilleszkedés pokoljárása.” *Esély*, 1993/3. 3–23.
- Castel, Robert (1998): *A szociális kérdés alakváltozásai*. Budapest, Max Weber Alapítvány – Wesley Zsuzsanna Alapítvány – Kávé Kiadó.
- Certeau, Michel de (1984): *The Practice of Everyday Life*. University of California Press, Berkeley.
- Chodorow, Nancy (2000): Férfi és női szocializáció kultúraközi összehasonlítása. In *Feminizmus és a pszichoanalitikus elmélet*. Budapest, Új Mandátum Kiadó, 32–56.
- Choonara, Esme – Prasad, Yurid (2014): „What’s Wrong the Privileged Theory?” *International Socialism*, 2014/142.
- Clifford, James (1986): On Ethnographic Allegory. In James Clifford – George E. Marcus: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 98–122.
- Clifford, James (1988): On Ethnographic Authority. In Uő: *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. London, Harvard University Press, 21–55.
- Collier, Jane Fishburne – Yanagisako, Sylvia Junko eds. (1987): *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford, Stanford University Press.
- Comaroff, Jean – Comaroff, John (2003): „Ethnography on an Awkward Scale Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction.” *Ethnography*, 4. évf. 2003/2. 147–179.

- Crenshaw, Kimberle Williams (1989): „Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics.” *University of Chicago Legal Forum*, 1989/1. 139–169.
- Cruz-Janzen, Marta I. (2001): „Latinegras: Desired women: undesirable mothers, daughters, sisters, and wives.” *Frontiers: The Journal of Women Studies*, 22. évf. 168–183.
- Csalog Zoltán (1984): „A cigánykérdés Magyarországon 1980 előtt.” *Magyar Füzetek* (Párizs), 1984/14–15. 93–137.
- Csoba Judit (2010): „A közfoglalkoztatás régi-új rendszere. Útközben az Út a munkához program.” *Esély*, 1. évf. 2010/1. 4–24.
- De Port, van Mattijs (1998): *Gypsies, Wars and Other Instances of the Wild. Civilization and its Discontent in a Serbian Town*. Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Desmond, Matthew (2012): „Disposable Ties and the Urban Poor.” *American Journal of Sociology*, 117. évf. 1295–1335.
- DeSoto, Hermine G. – Nora Dudwick eds. (2000): *Fieldwork Dilemmas: Anthropologists in Postsocialist States*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Dominguez, Silvia, – Celeste Watkins (2003): „Creating Networks for Survival and Mobility: Social Capital among African-American and Latin-American Low-Income Mothers.” *Social Problems*, 50. évf. 111–135.
- Douglas, Mary (2003): *Rejtett jelentések*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Drozdik Orsolya szerk. (1998): *Sétáló agyak. Kortárs feminista diskurzus*. Budapest, Kijarat Kiadó. Léda könyvek.
- Dube, Leela (1997): *Women and Kinship. Persepectives on Gender in South and South-Eastern Asia*. Tokio, United Nation University Press.
- Du Bois, W. E. B. (1961): *Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. New York, Greenwich Conn. Fawcett Publication.
- Dupcsik Csaba (2009): *A magyarországi cigányság története*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Durst Judit (2006): *Kirekesztettség és gyermekvállalás. Romák termékenységének változása néhány gettósodó aprófaluban*. Doktori disszertáció. Kézirat. Budapest.
- Durst Judit (2010): „Minden évben máshogy fordul a világ. A telepfeszámolástól a szegregált cigány faluig.” *anBlok*, 2010/4. 34–38.
- Durst Judit (2011): „A Látogató.” *Beszélő*, 16. évf. 2011/3.
- Durst Judit (2015): *New Redistributors in Times of Insecurity: Different Types of Informal Lending in Hungary*. In Micol Brazzabení – Manuela Ivone Cunha – Martin Fotta (eds.): *Gipsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. New York, Berghahn.
- Edwards, Jeannette – Marilyn Strathern (2000): *Including Our Own*. In Janet Carsten (ed.): *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Efremova, Georgia (2012): *Integralist Narratives and Redemptive Anti-Gypsy Politics in Bulgaria*. In Michael Stewart (ed.): *The Gypsy “Menace”: Populism and the New Anti-Gypsy Politics*. London, Hurst and Company, 43–66.

- Eksner, Julia H. (2013): „Revisiting the »ghetto« in the New Berlin Republic: immigrant youths, territorial stigmatisation and the devaluation of local educational capital.” *Social Anthropology*, 21. évf. 2013/3. 336–355.
- Engebriksen, A. (2007): *Exploring Gypsiness: Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village*. Oxford, Berghen.
- Eriksen, Thomas H. (2008): *Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai perspektívák*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Fabian, Johannes (1990): „Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing.” *Critical Inquiry*, 16. évf. 1990/4. 753–772.
- Fabian, Johannes (1991): How Anthropology Make its Object. In *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971–1991*. Chur, Switzerland – Philadelphia, PA, Harwood Academic, 173–265.
- Fanon, Frantz (1986): *Black Skin, White Masks*. London, Pluto Press.
- Feischmidt Margit – Szombati Kristóf (2013): „Cigányellenesség és szélsőjobboldali politika a magyar társadalomban.” *Esély*, 2013/1. 74–100.
- Fejős Zoltán (1994): „Esélyek: Elmélettel vagy a nélkül.” *Replika*, 1994/13–14. 135–140.
- Ferge Zsuzsa (1999): A társadalmi struktúra és az iskolarendszer közötti néhány összefüggés. In Meleg Csilla (szerk.): *Iskola és társadalom*. Pécs, JPTE Tanárképző Intézet Pedagógia Tanszéke.
- Ferguson, James – Gupta, Akhil eds. (1997): *Culture, Power, Place: Exploration in Critical Anthropology*. Durham, Duke University Press.
- Fleck Gábor – Virág Tünde (1999): *Egy beás közösség múltja és jelene. (The past and present of a Beas community)*. Budapest, MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 52.
- Formoso, Bernard (2000): Cigányok és letelepedettek. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból*. Budapest, Új Mandátum Kiadó, 30–85.
- Gagy Ágnes – Pulay Gergely (2017): „Szolidaritás, reprezentáció és képviselő a szegénykutatásban és az új középosztálybeli aktivizmusban.” *Replika*, 2017/104. 81–99.
- Gal, Susan (2001): „Beszéd és hallgatás között. A nyelv és társadalmi nem kutatásának kérdései.” *Replika*, 2001/45–46. 163–189.
- Gannon, Suzanne (2006): „The (im)possibility of the writing the self-writing: French post-structural theory and autoethnography.” *Critical Methodologies*, 2006/6. 476–494.
- Gay y Blasco, Paloma (1997): „A different body? Desire and virginity among Gitanos.” *Journal of Anthropology*, 1997/4. 523–533.
- Gay y Blasco, Paloma (1999): *Gypsies in Madrid: Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford – New York, Berg.
- Gerd, Baumann (1995): „Managing a Polyethnic Milieu: Kinship and Interaction in a London Suburb.” *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1. évf. 1995/4. 725–741.
- Gheorghe, Nicolae (2013): Choices to be made and prices to be paid: potential roles and consequences in Roma activism and policy-making. In Will Guy (ed.): *From Victimhood to Citizenship: The Path of Roma Integration: A Debate*. Budapest, Pakiv European Roma Fund. 41–101.

- Gilman, L. Sander (1985): *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. New York, Cornell University Press.
- Greenwood, Davydd James – Levin, Morten (1998): *Introduction to Action Research: Social Research for Social Changes*. London, Sage Publication.
- Gupta Akhil – James Ferguson eds. (1997): *Anthropological Locations*. Berkeley, University of California Press.
- Guy, Will (2001): Romani Identity and Post-Communist Policy. In Will Guy (ed.): *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hertfordshire, University of Hertfordshire Press, 3–32.
- Hannerz, Ulf (1992): *Cultural Complexity: Studies in Social Organization of Meaning*. New York, Columbia University Press.
- Hannerz, Ulf (1997): „Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology.” *Mana*, 3. évf. 1997/1. 7–39.
- Hannerz, Ulf (2003): „Being there... and there... and there.” *Ethnography*, 4. évf. 2003/2. 201–216.
- Haraway, Donna (1994): Szituációba ágyazott tudás. In Hadas Miklós (szerk.): *Férfiuralom*. Budapest, Replika könyvek, 121–142.
- Hart, Keith (2015): Afterword. In Micol Brazzabeni – Manuela Ivone Cunha – Martin Fotta (eds.): *Gipsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. New York, Berghahn, 240–250.
- Havas Gábor (1983a): Baranya megyei teknővájó cigányok. In *Cigányvizsgálatok*. Budapest, Művelődéskutató Intézet, 61–141.
- Havas Gábor (1983b): Korábbi cigány foglalkozások. In *Cigányvizsgálatok*. Budapest, Művelődéskutató Intézet, 161–181.
- Havas Gábor (1983c): Foglalkozásváltási stratégiák különböző cigány közösségekben. In: *Cigányvizsgálatok*. Budapest, Művelődéskutató Intézet, 181–222.
- Havas Gábor (2005): *Óvodától a szakmáig*. Budapest, Felsőoktatási Kutatóintézet.
- Havas Gábor – Kemény István – Liskó Ilona (2002): *Cigány gyerekek az általános iskolában*. Budapest, Oktatókutató Intézet – Új Mandátum Könyvkiadó.
- Holt, L. Nicholas (2003): „Representation, Legitimation and Autoethnography: An Autoethnographic Writing Story.” *International Journal of Qualitative Methods*, 2. évf. 2003/1. 2–25.
- Horváth Kata (2001): „Cigány munka” – „gádzsó munka”. In Ando György – Eperjessy Ernő – Grin Igor – Krupa András: *A nemzetiségi kultúrák az ezredfordulón*. (Esélyek, lehetőségek, kihívások.) A VII. Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 401–413.
- Horváth Kata, (2008a): „A cigány különbségtétel.” <http://cieh-programmes.univ-paris3.fr/docs/Minorite/hadastol.pdf>
- Horváth Kata (2008b): „»Passing«: Rebeka és a meleg büszkeség napja. A bőrszín diszkurzív korlátairól és lehetőségeiről.” *Beszélő*, 13. évf. 2008/7.
- Horváth Kata (2008c): „Most azért, mert cigány vagyok?!” A különbség diszkurzív működése. In Havasréti József – Szijártó Zsolt (szerk.): *Reflexiók és mélyfúrások. A kultúrákatutás változatai a „kulturális fordulat” után*. Budapest, Gondolat Kiadó, 38–67.

- Horváth Kata (2010): „A nem kimondás rendje.” *anBlok*k, 2010/4. 41–47.
- Horváth Kata – Kovai Cecília (2010): „A cigány-magyar különbségtétel alakulása egy észak-magyarországi faluban.” *anBlok*k, 2010/4. 39–41.
- Horváth Kata – Prónai Csaba (2002): „»Retkesek« és »kényesek« között. Egy magyar cigány közösség tisztasági szokásairól.” *Café Babel*, 2002/38. 33–41.
- Jackson, Anthony (1987): *Anthropology at Home*. London, Tavistock Publication LTD.
- Janky, B. (2005): A cigányok társadalmi helyzete és termékenységé. In Nagy Ildikó – Pongrácz Tiborné – Tóth István György (szerk.): *Szerepváltozások. Jelentés a nők és férfiak helyzetéről*. Budapest, SZCSEM-Tárki, 136–148.
- Juhász Attila (2010): „A »cigánybűnözés« mint az »igazság« kimondásának szimbóluma.” *anBlok*k, 2010/4. 11–16.
- Junghaus Tímea (2011): „A fehérség kritikai kutatása I–II.” http://tranzit.blog.hu/2011/08/01/a_feherseg_kritikai_kutatasa_critical_whiteness_studies_i
- Kapitány Balázs – Spéder Zsolt (2004): *Szegénység és depriváció. Életünk fordulópontjai*. Budapest, KSH. Műhelytanulmányok 4.
- Kardos László (1983a): Bontási terület. In *Cigányvizsgálatok*. Budapest, Művelődéskutató Intézet, 45–61.
- Kardos László (1983b): Toborzás. In *Cigányvizsgálatok*. Budapest, Művelődéskutató Intézet, 19–45.
- Kelly, M. P. F. (1998): Társadalmi és kulturális tőke a városi gettóban: következmények a bevándorlás gazdaság-szociológiájára. In Lengyel Gy. – Szántó Z. (szerk.): *Tőkefajták*. Budapest, Aula, 239–280.
- Kemény István szerk. (1976): *Beszámoló a magyarországi cigányok helyzetével foglalkozó, 1971-ben végzett kutatásról*. Budapest, MTA Szociológiai Kutató Intézet.
- Kertesi Gábor (2005): „Roma foglalkoztatás az ezredfordulón: A rendszerváltás maradandó sokkja.” *Szociológiai Szemle*, 15. évf. 2005/2. 57–87.
- Kertesi Gábor – Kézdi Gábor (2005): Általános iskolai szegregáció. Okok és következmények. In Kertesi Gábor (szerk.): *A társadalom peremén*. Budapest, Osiris Kiadó, 317–355.
- Kertesi Gábor – Kézdi Gábor (2008): A roma és nem roma fiatalok középiskolai továbbtanulása: Első eredmények a TÁRKI-Educatio Életpálya-felmérése alapján. In Kolosi Tamás – Tóth István György (szerk.): *Társadalmi riport 2008*. Budapest, TÁRKI, 344–362.
- Kjosszev, Alekszandar (2000): „Megjegyzések az önmagukat kolonizáló kultúrákról.” *Magyar Lettre Internationale*, 2000/37. www.c3.hu/scripta/lettre/lettre37/kjosszev.htm.
- Kóczé Angéla (2011): *Gender Ethnicity and Class. Romani Women's Political Activism and Social Struggles*. Kézirat. Budapest, CEU.
- Kovách Imre (2012): *A vidék az ezredfordulón. A jelenkori magyar vidéki társadalom szerkezet és hatalmi változásai*. Budapest, Argumentum Kiadó.
- Kovács Éva (2009): „Fekete testek, fehér testek – A »cigány« képe az 1850-es évektől a XX. század első feléig.” *Beszélő*, 14. évf. 2009/1. 74–92.
- Kovács Éva – Vidra Zsuzsanna – Virág Tünde (2013): *Kint és bent – Lokalitás és etnicitás a peremvidékeken*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Kovai Cecília (2006): Nemek határain. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. Budapest, Nyitott Könyv, 196–209.

- Kovai Cecília (2008): „Az iskola és a család. Kizáró és megengedő viszonyok.” *Beszélő*, 13. évf. 2008/5. 80–88.
- Kovai Cecília (2009): „A kém, a gyarmatosító és az ügynök. Egy nyugati tudomány kelet-európai lefordításai.” *anBlok*, 2009/3. 57–63.
- Kovai Cecília (2010): „A »cigányozásban« rejlő lehetőségek.” *anBlok*, 2010/4. 48–55.
- Kovai Cecília (2011): „A »cigány osztály« és az egyenlőség uralma. Két észak-magyarországi iskola »roma-politikája«.” *Beszélő*, 13. évf. 2011/7–8. 26–37.
- Kovai Cecília (2016): Önellátó függőség: a közfoglalkoztatás társadalmi beágyazottsága egy tolnai megyei faluban. In Kovács Katalin (szerk.): *Földből élők: polarizáció a magyar vidéken*. Budapest, Argumentum, 137–160.
- Kovai Melinda – Neumann Eszter (2015): „Hová lett az egyenlősítő közoktatás? A komprehenzív iskolareform sorsa Angliában és Magyarországon 1945-től a nyolcvanas évekig.” *Educatio*, 24. évf. 2015/4. 65–78.
- Kovalcsik, Katalin (1996): „Roma or Boyash Identity? The Music of the »Ard’elan« Boyashes in Hungary.” *The World of Music*, 38. évf. 1996/1. 77–93.
- Ladányi János (2004): *A kirekesztettség változó formái*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Ladányi János (2005): *Szociális és etnikai konfliktusok. Tanulmányok a piacgazdasági átmenet időszakából (1987–2005)*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.
- Ladányi János – Széleányi Iván (2005): Van-e értelme az underclass kategória használatának? In Ladányi János (szerk.): *Szociális és etnikai konfliktusok. Tanulmányok a piacgazdasági átmenet időszakából (1987–2005)*. Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 470–476.
- Lampland, Martha (1994): Feminizmus és társadalomkutatás. In Hadas Miklós (szerk.): *Férfiuralom*. Budapest, Replika könyvek, 55–62.
- Leavy, Patricia (2009): *Methods Meet Arts*. New York, Guilford Press.
- Marcus, E. George (1995): „Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography.” *Annual Review of Anthropology*, 1995/24. 95–117.
- Marušák, Martin – Leo Singer (2009): Social Unrest in Slovakia 2004: Romani Reaction to Neoliberal „Reforms”. In Trehan, Nidhi – Nando Sigona (eds.): *Romani Politics in Contemporary Europe: Poverty, Ethnic Mobilization, and the Neo-liberal Order*. New York – Hampshire, Palgrave Macmillan, 186–208.
- McIntosh, Peggy (1990): „White privilege: Unpacking the Invisible Knapsack.” *Independent School*, 1990/49. 31–35.
- Melegh, Attila (2006): *On the East/West Slope. Globalization, Nationalism, Racism and Discourse on Eastern Europe*. New York, CEU Press.
- Mezey Barna (1986): *A magyarországi cigánykérdés dokumentumokban 1422–1985*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Millar, M. Kathleen (2014): „The Precarious Present: Wageless Labor and Disrupted Life in Rio de Janeiro, Brazil.” *Cultural Anthropology*, 29. évf. 2014/1. 32–53.
- Miller, Carol (1988): Girls go home: Status of the Machvanka Daughter-in-Law. In Cara DeSilva – Joanne Grumet (eds.): *Papers from the Eight and Ninth Annual Meetings*. New York, The Gypsy Lore Society, 95–104.

- Miller-Cribbs, Julie – Naomi Farber (2008): „Kin Networks and Poverty among African Americans: Past and Present.” *Social Work*, 53. évf. 43–51.
- Mohay Tamás (1994): „Néprajz és a néprajz kritika határai.” *Replika*, 1994/13–14. 149–154.
- Neményi Mária (1998): *Cigány anyák az egészségügyben*. Budapest, magánkiadás.
- Niedermüller Péter (1994): „Paradigmák és esélyek avagy a kulturális antropológia lehetőségei Magyarországon.” *Replika*, 1994/13–14. 89–129.
- Nielsen K. A. – Svensson L. G. (2006): *Action Research and Interactive Research: Beyond practice and theory*. Maastricht, Shaker Publishing.
- Oblath Márton (2010): „»Itt már stagnálunk«. Az »elcigányosodás« folyamata az iskolában.” *anBlok*, 2010/3–4. 56–63.
- Okely, Judith (1983): *The Traveller-Gypsies*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.
- Okely, Judith (1996): *Own and Other Culture*. London, Routledge.
- Peirano, Mariza G. S. (1998): „When Anthropology is at Home: The Different Context of a Single Discipline.” *Annual Review Anthropology*, 1998/27. 105–128.
- Piasere, Leonardo (2000): A ciganológusok szerelmei. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból*. Budapest, Új Mandátum Kiadó, 439–449.
- Pogány, István (2004): *The Roma Cafe: Human Rights and the Plight of the Romani People*. London, Pluto Press.
- Prónai Csaba (1995): *Cigánykutatás és kulturális antropológia (rövid vázlat). Kulturális antropológiai cigánytanulmányok I.* Budapest–Kaposvár.
- Prónai Csaba szerk. (2000): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Leonardo Piasere tanulmányaiból*. Budapest, Új Mandátum Kiadó.
- Prónai Csaba szerk. (2002): *Cigányok Európában 2. Olaszország. Válogatás Jane Dick Zatta, Leonardo Piasere, Francesca Manna, Elisabeth Tauber, Paola Trevisan tanulmányaiból*. Budapest, Új Mandátum Kiadó.
- Pulay Gergely (2008). „Világ zene: kinek a zenéje?” *AnBlok*, 2008/1. 125–137.
- Pulay Gergely (2012): „A civilizált, a csavargó, a rafinált és a balek: utcai élet és informalitás egy bukaresti szegénynegyedben.” *Beszélő*, 17. évf. 2012/12.
- Pulay Gergely (2014): „Staging Ethnicity: Cultural Policies and Musical Practises of Roma Performers in Budapest.” *Acta Ethnographica Hungarica*, 59. évf. 2014/1. 3–24.
- Pulay Gergely (2015): „»I’m Good but also Mad«: The Street Economy in a Poor Neighbourhood of Bucharest.” In Micol Brazzabeni – Manuela Ivone Cunha – Martin Fotta (eds.): *Gypsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. New York, Berghahn.
- Pulay Gergely (2017): *Street Life, Value and Exchange in a Poor Neighborhood of Bucharest*. Doktori disszertáció. Kézirat. Budapest, CEU.
- Rao, Aparna (1996): „Nő a cigány kultúrában.” *Magyar Lettre Internationale*, 1996/21. 71–72.
- Ries, Johannes (2010): Romany/Gypsy Church or People of God. In Michael Stewart – Marton Rovid (eds.): *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies*. Budapest, CEU. 273–280.
- Rosaldo, Renato (1986): From the Door of his Tent. The Fieldworker and the Inquisitor. In Clifford, James – George E. Marcus (eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California. 98–122.

- Rottenberg, Catherine (2003): „Passing: Race, Identification and Desire.” *Criticism*, 2003/4. 435–452.
- Rubin, Gayle (1994): Nők a forgalomban. In Hadas Miklós (szerk.): *Férfiuralom*. Budapest, Replika könyvek, 63–98.
- Said, Edward (2000): *Orientalizmus*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Scharle Ágota (2011): A közcélú foglalkoztatás kibővülésének célzottsága, igénybevétele és hatása a tartós munkanélküliségre. *Research report made by Budapest Intézet – Hétfa*.
- Scheffel, David Z. (2005): *Svinia in Black and White: Slovak Romas and their Neighbours*. Toronto, University of Toronto Press.
- Scott, Joan W. (2001): Bevezetés. In Uő (szerk.): *Van-e a nőknek történelmük?* Budapest, Balassi, 11–27.
- Sharkey, Patrick (2008): „The Intergenerational Transmission of Context.” *American Journal of Sociology*, 113. évf. 2008/1. 931–969.
- Sigona, Nando – Trehan, Nidhi (2009): Introduction: Romani Politics in Neoliberal Europe. In Uők (szerk.): *Romani Politics in Contemporary Europe: Poverty, Ethnic Mobilization, and the Neo-liberal Order*. New York – Hampshire, Palgrave Macmillan, 1–22.
- Silian, Alina (2010): „A munka révén nyert becsület.” *anBlok*, 2010/4. 91–96.
- Silverman, Carol (1981): Pollution and power: Gypsy women in America. In Matt T. Salo (ed.): *The American Kalderaš: Gypsies in the New World*. Hackettstown N. J., Chapter, Centenary College, 55–70.
- Simon Éva (2000): „A cigánykérdés jogi szabályozása Magyarországon 1–3.” *Amaro Drom*, 2000/10. 3–6; 2000/11. 6–10; 2000/12. 3–5.
- Solt Ottília (1998). *Méltóságot mindenkinek: összegyűjtött írások*. I. kötet. Budapest, Beszélő.
- Spéder Zsolt (2004): Gyermekvállalás és a párkapcsolatok alakulása. In Kolosi Tamás – Tóth István György – Vukovich György (szerk.): *Társadalmi riport 2004*. Budapest, TÁRKI. 137–151.
- Stack, Carol (1974): *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York, Basic Books.
- Stewart, Michael (1994): *Daltestvérek*. Budapest, T-Twins Kiadó – MTA Szociológiai intézet – Max Weber Alapítvány.
- Stewart, Michael (2001): Communist Roma Policy 1945–1989 as Seen through the Hungarian Case. In Will Guy (ed.): *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hertfordshire, University of Hertfordshire Press, 71–92.
- Stewart, Michael (2001): Underclass, Race and „the Roma” in Post-communist eastern Europe. In C. Hann (ed.): *Postsocialism: Ideas, Ideologies and Practices in Europe and Asia*. London, Routledge.
- Stewart, Michael (2005): Depriváció, romák, underclass. In Ladányi János (szerk.): *Szociális és etnikai konfliktusok*. Budapest, Új Mandátum Kiadó, 453–470.
- Strathern, Marilyn (1988): *Gender of the Gift*. Berkeley, University of California Press.
- Sutherland, Anne (1975): *Gypsies: The Hidden Americans*. London, Tavistock.
- Sutherland, Anne (1986): Gipsy Women, Gipsy Men. In Joanne Grumet (ed.): *Papers from the Sixth and Seventh Annual Meeting*. New York, The Gypsy Lore Society, 103–114.

- Szabó A. Töhötöm (2010): Etnikai különbségtétel a paraszti gazdaságban. In Feischmidt Margit (szerk.): *Különbségteremtő társadalom*. Budapest, Gondolat-MTA Kisebbségkutató Intézet, 266–280.
- Szalai Júlia (2000): Az elismerés politikája és a cigánykérdés. In *Cigánynak születni*. Budapest, Új Mandátum Kiadó, 543–579.
- Szalai Júlia (2005): „A jóléti fogda I–II.” *Esély*, 2005/1. 3–34.
- Szalai Júlia (2007): *Nincs két ország. Társadalmi küzdelmek az állami (túl) elosztásért a rendszerváltás után Magyarországon*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Szalai Júlia (2010): „A szabadságtalanság bővülő körei. Az iskolai szegregáció társadalmi »értelméről«.” *Esély*, 2010/3. 3–22.
- Szombati Kristóf (2016) *The Revolt of the Provinces. Anti-Gypsyism and Right-Wing Politics in Rural Hungary*. Doktori disszertáció. Kézirat. Budapest, CEU.
- Szőke Alexandra (2015): „A »Road to Work«? The reworking of deservedness, social citizenship and public work programmes in rural Hungary.” *Citizenship Studies*, 19. évf. 2015/6–7. 734–750.
- Szuhay Péter (2012): *Sosemlesz Cigányország*. Budapest, Osiris. Magyarország felfedezése.
- Tesar, Catalina (2012): „Women Married off to Chalices”: Gender, Kinship and Wealth among Romanian Cortorari Gypsies. PhD-disszertáció. Kézirat. University College London, Department of Anthropology.
- Tesar, Catalina (2015): Houses under Construction: Conspicuous Consumption and the Values of Youth among Romanian Cortorari Gypsies. In Micol Brazzabeni – Manuela Ivone Cunha – Martin Fotta (eds.): *Gipsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. New York, Berghahn, 181–201.
- Trehan, Nidhi – Sigona, Nando eds. (2009): *Romani Politics in Contemporary Europe: Poverty, Ethnic Mobilization, and the Neo-liberal Order*. New York – Hampshire, Palgrave Macmillan.
- Tyler, Stephen (1984): „The Vision Quest in the West or What the Mind’s Eye Sees.” *Journal of Anthropological Research*, 40. évf. 1984/1. 23–43.
- Varga Blanka (2010): „Lavírozunk!” *anBlok*, 2010/4. 72–75.
- Váradi Mónika (2010): „A közfoglalkoztatás útjai és útvesztői egy aprófalvas kistérségben.” *Esély*, 21. évf. 2010/1. 79–99.
- Velkey Gábor (2014): A helyi foglalkoztatás és a közfoglalkoztatás legfontosabb jellemzői egy empirikus kutatás tükrében. In Nagy Erika – Nagy Gábor (szerk.): *Polarizáció – függőség – krízis. Eltérő térbeli válaszok*. Békéscsaba, MTA KRTK RKI Alföldi Tudományos Osztály, 28–39.
- Vermeersch, Peter (2006): *The Romani Movement: Minority Politics & Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*. New York – Oxford, Berghahn Books.
- Vidra Zsuzsa (2014): Introduction. In Uő (ed.): *Facing the Far-Right: Anthropological portrayals of local civil resilience*. Budapest, CEU, 5–23.
- Vigvári András (2015) Vissza a tanyákra – egy cigány család újrakezdési esélyei a szabolcsi pusztai világban. In Virág Tünde (szerk.): *Törésvonalak. Szegénység és etnicitás vidéki terekben*. Budapest, Argumentum, 211–227.

- Virág Tünde (2010): *Kirekesztve. Falusi gettók az ország peremén*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Virág Tünde – Zolnay János (2010): „Csupdába került önkormányzatok, csupdában tartott szegények – közfoglalkoztatása Csereháton.” *Esély*, 21. évf. 2010/1. 119–130.
- Vörös Miklós (1994): „Az antropológiai és a néprajzi kutatások politikuma.” *Replika*, 1994/13–14. 169–174.
- Yelvinton, Kevin A. (2006): Patterns of „Race”, Ethnicity, Class, and nationalism. In Richard S. Hillman (ed.): *Understanding Contemporary Latin America*. Bolder, Co, Lynne Rienner Publishers, 229–261.
- Yuval-Davis, Nira (2006): „Intersectionality and Feminist Politics.” *European Journal of Women’s Studies*, 13. évf. 2006/3. 193–209.
- Waldenfels, Bernhard (2004): Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxonjai. In *Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig*. Szerk. Biczó Gábor. Debrecen, Csokonai Kiadó, 91–116.
- Wallerstein, I. – Smith, J. (1992): Households as an Institution of the World-Economy. In I. Wallerstein – J. Smith (ed.): *Creating and Transforming Households. The Constraints of the World-Economy*. Cambridge, Cambridge University Press, 3–23.
- Wallerstein, I. (2000): *The Essential Wallerstein*. New York, The New Press.
- Waquant, Loïc (2008): *Urban Outcast: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. London, Polity Press.
- Weston, Katherine (1991): *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York, Columbia University Press.
- Williams, Patrik (2000): Struktúrák vagy stratégiák? Házasság a kalderás romáknál. In Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Nyugat-Európa. Válogatás Bernard Formoso, Patrick Williams, Lonardo Plasere tanulmányaiból*. Budapest, Új Mandátum Kiadó, 274–286.
- Williams, Patrik (2002): *Cigányok Európában 3. Franciaország. Cigány házasság*. Budapest, Új Mandátum Kiadó.
- Wilson, William Julius (2009): *More than just Race: Being Black and Poor in the Inner City*. New York, W. W. Norton.
- Zolnay János (2008): „Hiányzó ágens.” *Educatio*, 2008/4. 549–556.
- Zolnay János (2012): Abusive Language and Discriminatory Measures in Hungarian Local Policy. In Michael Stewart (ed.): *The Gypsy “Menace”: Populism and the New Anti-Gypsy Politics*. London, Hurst and Company, 25–42.

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
Email : diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SLR
Via Degli Artisti 15
10124 Torino
Tél : (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email: harmattan.italia@agora.it

ISBN 978-963-414-393-2

A kiadásért felel Gyenes Ádám
A kötet megrendelhető, illetve kedvezményrel
megvásárolható: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
Tel.: 267-5979
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

A borítótervet Kára László készítette,
a tördelés és tipográfia Csernák Krisztina munkája.
A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte,
felelős vezető Kecskeméthy Péter.

